

GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
CENTRAL ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

CALL NO. 891.05/V.O.J.
ACC. NO. 31456

D.G.A. 79.

GIPN—54—2D. G. Arch. N. D./57.—25-9-58—1,00,000.



VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

31456

VOLUME XVI.

891.05
V. O. J.



VIENNA, 1902.

PARIS
ERNEST LEROUX.

ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co)



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No.31456...
Date.....23.....57.....
Call No.891.05 / V.O.J.

Contents of volume XVI.

Articles.

	Page
Zum Mittelpersischen, von TH. NÖLDEKE	1
Die Nachträge zu dem synonymischen Wörterbuch des Hemacandra, von THEODOR ZACHARIAE	13
Bemerkungen zu DOUGHTY's Travels in Arabia Deserta, von J. J. HESS . .	45
Erklärung einer Veda-Stelle, von JULIUS VON NEGELEIN	63
Zur Interpretation des Veda, von J. KIRSTE	71
Critical Remarks on the Text of the Divyāvadāna, von J. S. SPEYER .	103
Einige arabische Ausrufe und Formeln, von IGNAZ GOLDZIEHER	131
Bāṇas Kādambarī und die Geschichte vom König Sumanas in der Bṛihat-kathā, von L. v. MAŃKOWSKI	147
Tigriña-Texte im Dialekte von Tanbên, von ENNO LITTMANN	211
Eine epische Idee im Veda, von JULIUS VON NEGELEIN	226
Koptische Ostraka, von J. KRALL	255
Die Erzählung vom blauen Schakal in den Hamburger Pañcatantra-Hand- schriften, von JOHANNES HERTEL	269
Bemerkungen zur arabischen Trauerpoesie, von I. GOLDZIEHER	307
Critical Remarks on the Text of the Divyāvadāna, von J. S. SPEYER . . .	340
LEO REINISCH	427

Reviews.

GEORG BÜHLER, Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Alterthumskunde, fortgesetzt von F. KIELHORN, 1. Bd., 10. Heft. Litteratur und Sprache der Singhalesen, von WILHELM GEIGER.	
WILHELM GEIGER, Etymologie des Singhalesischen, von E. MÜLLER	76
M. A. STEIN, Preliminary Report on a Journey of Archaeological and Topo- graphical Exploration in Chinese Turkestan, von L. v. SCHROEDER . .	89
Finnisch-ugrische Forschungen, Zeitschrift für finnisch-ugrische Sprach- und Volkskunde, nebst Anzeiger, unter Mitwirkung von Fachgenossen her- ausgegeben von E. N. SETÄLÄ und KAARLE KROHN, von L. v. SCHROEDER	91

IV

CONTENTS.

	Page
Dr. KARL FLORENZ, Japanische Mytologie, von L. v. SCHROEDER	92
J. TAKAKUSU, A Pāli Chrestomathy, von M. WINTERNITZ	94
CARL MEINHOF, Das Tši-venḍa', von K. ENDEMANN	183
MAX GRÜNERT, Ibn Kutaiba's Adab al-kâtib, von R. GEYER	184
J. MARQUART, Erānšabr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i, von M. J. DE GOEJE	189
EBERHARD SCHRADER, Keilinschriftliche Bibliothek, von BRUNO MEISSNER. . . .	197
J. BARTH, Diwan des 'Umeir ibn Schujeim al-Quṭāmī, von TH. NÖLDEKE . . .	275
MUNKÁCSI BERNÁT, Árja és kaukázusi elemek a finn-magyar nyelvekben, von H. SCHUCHARDT	286
SILOWAN CHUNDADFE, Litterarisches Georgisch, von H. SCHUCHARDT	362
M. H. ADJARIAN, Étude sur la langue laze, von H. SCHUCHARDT	379
M. A. STEIN, Kalbāna's Rājatarāṅgiṇī, von M. WINTERNITZ	405

Miscellaneous notes.

Zur Maitrāyaṇī Saṃhitā, von W. CALAND	97
Eine Einzelheit aus dem altindischen Familienleben in volkskundlicher Be- leuchtung, von JULIUS v. NEGELEIN	100
Ist das Nitiśataka von Bhartṛhari verfasst? von JOHANNES HERTEL	202
PIETRO DELLA VALLE über das Nāgarī-Alphabet, von TH. ZACHARIAE	205
Die ‚Bhartṛhari‘-Strophen des Pañcatantra, von JOHANNES HERTEL	298
Armen. -k' als Pluralzeichen, von H. SCHUCHARDT	304
Etymologien und Berichtigungen, von MAXIMILIAN BITTNER	305
Georg. Ṽ, ǰ = ts', ts', von H. SCHUCHARDT	420
Erklärung	423

- - - - -

Zum Mittelpersischen.

Von

Th. Nöldeke.

Durch die endlich erschienene Darstellung des ‚Mittelpersischen‘, d. i. im Wesentlichen des Persischen der Sāsānidenzeit, von SALEMANN¹ ist der erste Theil des Grundrisses der iranischen Philologie würdig abgeschlossen. Dem Verfasser ist es gelungen, auf kleinem Raum eine reichhaltige und klare Uebersicht über die Sprache zu geben und dabei sehr viele Einzelfragen zu behandeln. Die Schwierigkeit der von ihm übernommenen und vorzüglich gelösten Aufgabe weiss jeder zu würdigen, der sich nur ein wenig mit dem Pehlevī beschäftigt hat. Schon in den wenigen genau bekannten Sāsānidischen Steininschriften werden die Laute durch die Schrift nur sehr unvollkommen ausgedrückt. Die Münzen und Gemmen ergeben ein geringes Wortmaterial und zeigen zum Theil schon den Uebergang zu der ganz cursiven Bücherschrift, in der eine Menge Buchstaben ganz gleich geschrieben werden, etwa wie in der arabischen Schrift ohne diakritische Punkte; dazu kommen noch allerlei Entstellungen. Die starke Anwendung von Ideogrammen, d. h. von Wörtern, die semitisch geschrieben, aber iranisch auszusprechen sind, ist ein weiteres Hinderniss, das allerdings nicht so arg ist, wie es anfangs erscheint. Die Ueberlieferung der Zoroastrier über die Aussprache, auch die durch diakritische Zeichen ausgedrückte, ist sehr unzuverlässig. Endlich ist

¹ *Grundriss der iranischen Philologie*, herausgegeben von WILH. GEIGER und ERNST KUHN. Bd. 1. Abtheilung 1 (Strassburg 1895—1901). S. 249 ff.: ‚*Mittelpersisch*‘ von C. SALEMANN.

die Sprache der verschiedenen Pehlevi-Monumente nicht gleichartig. Buchstaben, welche in den alten Inschriften wohl noch wirklich den durch sie dargestellten Lauten entsprechen, werden im Buchpehlevi vielfach beibehalten, auch nachdem sich die Laute verändert haben, indem z. B. für ein aus *t* entstandenes *d* oder *z* doch noch *t* geschrieben wird. Wir können annehmen, dass das Phl. der späteren Sāsāniden- und gar der muslimischen Zeit in der Hauptsache schon den neupersischen Lautbestand hatte, aber das Einzelne bleibt vielfach dunkel. Die Entwicklung des Mittelpersischen ist dazu nicht gleichmässig gewesen. Die Transcription der Nachbarvölker zeigt uns zum Theil schon in früher Zeit mehr oder weniger np. Formen und wiederum später noch alterthümliche. Und auch das Buchpehlevi selbst ist in der Behandlung der Laute nicht immer consequent so wenig wie das Np.

Es erforderte also einigen Muth, eine Sprache zu beschreiben, von der SALEMANN mit Recht sagt, dass es dem Forscher wohl für immer versagt bleiben werde, sich eine absolut sichere Anschauung von ihrem Bau zu bilden. Freilich gilt das auch von anderen todtten Litteratursprachen, aber doch von wenigen in dem Grade.¹

Nachdem wir nun aber die treffliche Darstellung haben, darf es auch wohl ein Semitist, der sich mit dem Np. ziemlich viel, mit dem Phl. wenigstens dilettantisch beschäftigt hat, wagen, eine Anzahl Bemerkungen an jene anzuknüpfen. Die mittel- wie die np. Philologie bietet ja manche Berührungen mit der semitischen. Ich werde mit meinen Bemerkungen im Ganzen der Anordnung SALEMANN's folgen, aber ohne mich streng an sie zu binden.

Von den semitischen Ideogrammen (S. 251) wird נִרָה nicht durch *farr*, sondern durch das gleichbedeutende *churah* glossiert, aber auch, und das wird das eigentlich Richtige sein, durch *bayt*,² denn dies

¹ Allerdings wird es nach 1000 Jahren noch viel schwerer sein, eine einigermaßen richtige Vorstellung von den Lauten zu bekommen, welche die englische Sprache unter ihrer Orthographie versteckt, wenn nicht eine exacte phonetische Ueberlieferung erhalten bleiben sollte.

² Die hietreffenden Stellen sind in HAUG's Ausgabe des Glossars richtiger als in der SALEMANN's.

Wort entspricht in seiner Bedeutung genau dem semitischen *gadd* טָגַד. — Perfectformen wie הנחתתה (*nihādan*), רמיחתך (*awgandan*) gehören nicht der 3., sondern der 2. Pers. Pl. an. So auffallend die Wahl dieser zu Ideogrammen ist, die Thatsache steht fest. — Den ersten Buchstaben einiger weniger Imperfectformen, die SALEMANN י liest, lese ich נ, z. B. נשמרתך (*ašnūdan*) = נשמעך. Ein י wäre hier unerklärlich; das נ ist das gerade in den aramäischen Dialecten, die mit den Iranern am meisten in Beziehung waren, herrschende Präfix der 3. Pers. m. Es ist vielmehr auffallend, dass die meisten derartigen Formen mit dem westaramäischen ך gebildet sind, z. B. יהונתן (*būdan*).¹ Auch sonst treten hier aber Formen aus verschiedenen aramäischen Dialecten auf wie ינה (inschriftlich), יך², יי neben ינה. Einige dieser Formen sind ganz wunderlich, z. B. נשמרתך (*xurdan*) für נשמרתך. Durchaus räthselhaft sind noch die Ideogramme פן (*pa*), דת (*agar*), מדם (*abar*). In dem schon auf den Inschriften vorkommenden ול (*ō*) finde ich immer noch die regelrechte Schreibung des semitischen על, nicht ein persisches *var* (319), denn so gesetzmässig sich *var* später aus *abar* entwickelt, in altsāsānidischer Zeit ist die Form undenkbar. — Wie die Schreiber die Züge in den Ideogrammen mehrfach entstellt haben, so auch in נך (*ku*), das in den Inschriften klar vorliegt, also nicht ein unmögliches ניע (292) ist.

Die Erweichung eines *b* nach Vocalen zu *v*³ entspräche ganz der des *d* zu *ð*, aber ich bezweifle doch, dass SALEMANN jenen Vorgang mit Recht im Phl. annimmt, da das Np. da fast immer *b* beibehält.⁴ Also würde ich lieber *āb*, *ābādān* u. s. w. lesen statt *āv*, *āvādān* (257). Durchaus unberechtigt erscheint mir *hervad* für هيربد

¹ Auch der wie ein י aussehende erste Buchstabe in solchen Formen ist nur ein verzogenes י, z. B. יחלתך (*kuštan*) = יחלתך.

² Die wie נ aussehende Form ist nur graphisch aus נ entstellt; wahrscheinlich auch das scheinbare נ.

³ Ich schreibe hier in iranischen Wörtern immer *v*, ohne zwischen dem Spiranten und dem Halbvocal zu unterscheiden, einfach weil ich in diesen Dingen nicht genügend Bescheid weiss.

⁴ Ginge es im Lautwandel so nach dem Schema, so müsste auch *g* nach Vocalen immer zu *γ* werden.

(261). — Np. ist nicht *čab* (257), sondern *čap* (jüd. כַּפ Jes. 9, 19). Ob die ungewöhnliche Erhaltung der Tenuis durch ursprüngliche Verdopplung verursacht ist, weiss ich nicht. Dass das im Schahname öfters vorkommende *čapp* (z. B. 2, 785, 312) die ältere Form darstelle, hatte ich allerdings schon im ‚Iran. Nationalepos‘ S. 63 (= *Grundriss der iran. Phil.* 2, 192) Anm. vermuthet. — Dagegen wird die Media ausschliesslich berechtigt sein in *karg*, ‚Huhn‘ (267), vgl. HORN zu Asadī 62; auch dialectisch so *ZDMG.* 32, 535; Shukowski 1, 194.

In der m. E. sicher stehenden Form *Ġāmāsp* (258) darf man keine wahre Ausnahme von der Regel sehn, dass anl. *ğ* zu *z* werden muss, denn dieser Name war nicht volksthümlich, sondern wie andre seit dem 5. Jahrh. aus den heiligen Schriften oder der Heldensage wieder ins Leben gerufen.¹ Dass Syrer und Griechen ihn mit ζ schreiben, beweist freilich auch nichts, denn sie drücken den ihrer Sprache fehlenden Laut *ğ* immer auf diese Weise aus. So lässt sich auch aus der arab. Form *زيبق*² nichts darüber schliessen, ob die mp. Form mit *ğ* anlautet, denn dieser Laut fehlt dem Arabischen und musste durch *z* ersetzt werden. — Ob HORN *جستن* richtig zu sskr. *yas* stellt, will ich nicht entscheiden; *زُهیدن*, dessen Bedeutung auch noch recht unklar ist, kann aber nicht wohl zu *yas* gehören (297): wir haben meines Wissens kein Beispiel für np. anl. *z* aus *y*.

Dass *χš* schon in den Inschriften zum Theil nur historische Schreibung für *š* sei (262), glaube ich nicht. Dem *פארהשתי* entspricht noch im Mandäischen *פאראכשאר*,³ wo also in einer jüngeren np. Aussprache *pādaχšahr* doch noch das *χš* erhalten ist. Anders steht es natürlich mit der (pseudohistorischen?) Schreibung *זרתוסת* für *Zartušt*, *Zardušt* (261), obwohl sie von den np. Dichtern als

¹ S. meine Tabarī-Uebersetzung 147 Anm. 1.

² Die wirklich übliche Vocalisation war wohl *zībaq*. Die Grammatiker verlangen *زَبَق*, s. Kāmil 458, 15; Ġauharī *زَبَق*. Durch das Hamza erhält das Wort nämlich ein regelrechtes vierradicaliges *زَبَق*.

³ *Mand. Gramm.* xxxi.

زدهشت; wiedergegeben wird. — Anl. *hu* scheint im Iranischen seit alten Zeiten in für uns kaum controlirbarer Weise bald beibehalten, bald zu *xu* geworden zu sein. So auch *Xūzistān* neben altpers. *(H)uvṣja* (d. i. *Hūža*) und dem durch die Syrer ausgedrückten *Hūz* (so, nicht *Hēvāz* 264), im Gentilicium *Hūzājē*. Das arab. *Ahwāz* kann kaum etwas Anderes als der Plural davon sein. — Die mp. Formen *must*, *angust* (262) mit *s* statt *š* scheinen unglaublich; sie beruhen wohl auf Schreibfehlern.

Ob mp. noch *handām* oder schon *andām* gesprochen wurde, lässt sich durchs syr. *haddām* nicht entscheiden (265), denn dies Wort ist mindestens ein halbes Jahrtausend vor den Sāsāniden ins Aramäische aufgenommen worden (s. Dan. 2, 5. 3, 29). Da aber schon auf einer alten Gemme אמברכפתי steht,¹ so hat man wohl mp. *ambār*, *andām*, *angām* zu sprechen. — Der Vorschlag des *h* ist in *hašt* so wenig lautgesetzlich wie in *hast* (265); er ist dort nach Analogie von *haft* vorgetreten, wie das ausl. *h* in *dah* das in *nuh* herbeigeführt hat. Solche Einwirkungen eines Zahlwortes auf ein benachbartes kommen ja in verschiedenen Sprachen vor.

Dass das Arabische die Lautverbindung *mb* nicht kenne (266), ist nicht richtig. Vielmehr wird im Arabischen (wie in manchen andern Sprachen) jedes unmittelbar vor *b* tretende *n* wie *m* gesprochen, aber die Schreibung behält das etymologische *n* bei. Danach schreibt man dann auch im Np. für den ursprünglichen Lautcomplex *mb* oft *nb*. Was die Beurtheilung der in jenem Absatz behandelten iranischen Laute betrifft, so stimme ich aber mit SALEMANN ganz überein.

سَلَار wurde schon früh *salār* ausgesprochen. Ich halte es neben dem uns im 10. und 11. Jahrhundert als Eigenname² begegnenden سَلَار (oder سَلَار?) für den einzigen regelrechten Abkömmling der durch die historische Schreibung repräsentierten Form und np. سَلْدَار für eine junge Neubildung.

¹ Tabarī-Uebers. 444.

² Eigentlich vielleicht Titel. — S. den Index zu Ibn Athīr.

Frayād, np. *fāryād* von **frayāta* abzuleiten (268), scheint mir schon den Lauten nach bedenklich. Dazu muss ich an der Meinung festhalten, dass die eigentliche Bedeutung des Wortes ‚Geschrei‘ ist. So *رسانم بر آسمان فریاد*, ‚lasse mein Geschrei zum Himmel dringen‘ RÜCKERT-PERTSCH 350, 4; vgl. eb. 348 v. 1; *פריאד מינד*, ‚schreit‘ hat noch die ganz moderne Uebersetzung Hiob 6, 5; *بفریاد رسیدن* oder noch *فریاد رسیدن* ist ‚aufs (Hülf-)Geschrei losgehn‘ ganz wie *βρηθείεν*; *فریادرس* = *βρηθός*. Noch in Fällen wie *هر کسی کمر بر میان* Schahn. 3, 1101, 627 lässt sich auskommen mit ‚auf jedes (Hülf-)Geschrei bereit (zu helfen)‘. Es begreift sich nun aber leicht, dass solche Redensarten die Auffassung von *فریاد* als ‚Hülfe‘ begünstigten, und so finden wir denn schon im Schahn. und andern frühern Werken *فریاد یافتن*, ‚Hülfe erlangen, suchen, Hülfe-geber‘¹ und schon phl. *פריאדית*, ‚hilft‘ Minoch. 2, 107. — Für *میژد* wäre np. *میژد* sicher die einzig richtige Vocalisation (268). Die aus dem Inder Mir Chosrau (VULLERS 2, 1246 b) belegte Form *می ژد* beruht auf falscher Etymologie. Das Wort gehörte eben nicht der lebendigen Sprache an, sondern war, wie manches andre, den Zoroastriern entlehnt und wurde willkürlich als ‚Gelage‘ gebraucht; da kam man leicht zur Anknüpfung an *می*.

In welchem Umfang das Mp. anl. *v* bewahrt, zu *b* oder zu *g* werden lässt, wird sich schwer ganz feststellen lassen. Die np. Umwandlung in *b* hat im Mp. vielleicht noch gar nicht stattgefunden. Die Transcription durch aram. *ב*, griech. *β* beweist nichts, da jenes *ב* auch spirantisches *v* ausdrücken kann, im Griechischen aber damals *β* schon zu *v* geworden war, der Buchstabe somit für *v* wie für *b* dienen musste. Umgekehrt konnten die Araber, die den Spiranten *v* (unser deutsches *w*) nicht hatten, in dem Namen *وہترام*, den sie schon im 6. Jahrhundert als *Bistām* adoptierten, nur *b* als Anlaut verwenden, ohne dass sie ein wirkliches *b* gehört zu haben

¹ Aehnlich ist arab. *صارخ*, ‚Schreier‘ auch ‚Helfer‘ (das alles reichlich zu belegen). *أصرخ*, ‚auf das Geschrei eingehen‘ (vgl. meine Abhandlung ‚Zur Grammatik des klassischen Arabisch‘ 28) ist ‚helfen‘.

brauchen.¹ Aber zu *g* ist wenigstens dialectisch im Mp. anl. *v* auch in Fällen geworden, wo das geschriebene Phl. *v* zeigt. So ist uns der Name *Guhistāzād* = *Vahist-āzāt* schon für das 4. Jahrh. durch die syrischen Märtyreracten ganz sicher mehrfach bezeugt. Zu den vielen jüngern Formen von *Vt. Fragna*² gehört Γορραζνης bei Theodoret (5. Jahrh.) und נורן Bedjan, Acta Mart. 2, 539, 557 (für dasselbe Jahrh.); die mp. Schreibung ist aber נוראן. *Vinās* haben die Araber als *junāh* aufgenommen (schon um 560 bei Hārith, Mo'allāqa v. 70 und öfter im Korān); sie hatten also schon ganz np. *gunāh* gehört. *Gurgān*, wofür die Armenier, die ja öfter alterthümliche Formen wiedergeben, noch *Wrkan* haben, ist uns schon im 5. und 6. Jahrh. bezeugt durch Γοργᾶ Priscus c. 33 (DINDORF p. 344); Γοργῶ Joh. Lydus 4, 75; Procop. Bell. pers. 1, 3 f.; syr. נורן Julianos 183, 28. In dem phl. Tractat über die Städtegründungen (frühestens aus dem 8. Jahrh.) wird das Land נוראן geschrieben; diese Schreibung mag schon alt sein. Die Stadt *Weh-Artasir* in Kermān heisst arabisch *Burdasir* oder كواشير, جواشير d. i. die Wiedergabe von *Guāšir*. Ebenso heisst das kermānische *Vologesokerta* ولاشجر, ولاشکرد (Jaq. 4, 939, 13) heute *Gulāškerd*; auch diese Form reicht vielleicht in alte Zeit. Denselben Namen trägt ein Ort bei Merv Jaq. 4, 297. Und selbst von dem berühmten *Veh-Artasir* (= Seleucia am Tigris), jüdisch בי ארדשיר, syr. בית הרדשיר, sagt die auf authentischen Berichten aus der Umgebung des Heraklius beruhende Darstellung der Ereignisse des Jahres 628 bei Theophanes A M 6118, es heisse persisch Γουεδεσθήρ. Man darf wohl annehmen, dass Leute aus gewissen Landschaften (wie die Balutschen) schon damals durchgängig aus anl. *v* immer *gu* machten.

¹ Heutzutage setzen die Araber für unser *w* (ital., franz. *v*) gerne ف; der Laut klingt für sie den Labialen ähnlicher als ihrem و (engl. *w*). Die Syrer setzen für pers. *v* auch manchmal و, wie die Griechen ου.

² Tah.-Übers. 46.

³ Das *Veh* ist da in das bei aramäischen Ortsnamen sehr beliebte *Bē* ‚Haus‘ (so meist gesprochen, wenn auch noch *Bēθ* geschrieben) umgedeutet. Die Constanzen dieser Schreibung seit dem 5. Jahrh. spricht am Ende doch dafür, dass diese Semiten hier schon ganz wie np. *bēh* hörten.

Die Syrer haben die alte Form *Harēv* (269) ܠܪܝܝ immer festgehalten. Die syrischen Christen haben es also noch gehört, als sie in Chorāsān Kirchen gründeten (etwa im 5. Jahrh.).

Die hebr. und aram. Form ܠܪܝܝ entspricht der np. ܠܪܝܝ auch in Bezug auf das spirantische γ^1 (269 f.).

Das sonst unbelegte *sitād*, 'Preis' kann ich an der Stelle Daqīqī's 3, 1526, 522 nicht anerkennen (271); der Dichter sagt einfach: ,ging wieder zu seinem Vater hin, stand da'. Müssige Versfüllung, wie sie das letzte Wort bietet, kommt im Schahn. oft vor. Die älteste Hdschr. (im Brit. Mus.) hat وايسٲاٲ.

Ich möchte wissen, ob wenigstens im älteren Np. nicht noch, wie in jüdischen Schriften, das ,gnädig sein' u. s. w. bedeutende Verbum ܠܬܚܫܘܢ lautete und ob die Aussprache ܠܬܚܫܘܢ (271), wenn sie überhaupt gebräuchlich war, nicht erst durch das heterogene, aber ihm in den Lauten und der Bedeutung nahe kommende ܠܬܚܫܝܢ ,schenken', verursacht worden ist. Ebenso vermuthet ich, dass die einzig richtige Aussprache ܠܬܚܫܝܢ war, entsprechend der phl. wie der jüdischen Schreibweise und der Etymologie aus *hu* + *mānā(k)*; ܠܬܚܫܝܢ ist dann durch ܠܬܚܫܝܢ herbeigeführt, wenn anders das Wort nicht schon längst obsolet geworden war, als man irrthümlich ܠܬܚܫܝܢ vorschrieb (299). — Ich glaube, die Vocalisation ܠܬܚܫܝܢ ist ursprünglich (259), da es im Phl. ܠܬܚܫܝܢ heisst (WEST, *Gloss.* 242) und eine, freilich unbelegte, Nebenform ܠܬܚܫܝܢ ist. So wird denn auch Muwaffaq 38, 7 *guzand* vocalisiert. Auf ܠܬܚܫܝܢ (das durch das in einem neusyr. Dialect vorkommende ܠܬܚܫܝܢ² repräsentiert wird) führte wohl ܠܬܚܫܝܢ ,beissen'. — Die Form, woraus np. *digar* entstanden, ist m. E. nicht *dudigar* zu sprechen (269), sondern *didigar*, da die Schreibung ܠܬܚܫܝܢ kein *i* enthält. Anl. *dvi* wird regelrecht zu *di*: stand nun das *δ* zwischen zwei *i*, so konnte es leicht wegfallen. — Für den Namen ܠܬܚܫܝܢ ist durch die Reime bei Daqīqī die Aussprache *Zarēr* gesichert; freilich könnte

¹ ܠܬܚܫܝܢ scheint weniger gut: s. BAER zu Daniel 3, 10; das syr. γ steht sicher, auch durch Barh. Gr. 1, 217, 21.

² *Fables en langue chaldéenne vulgaire* par Daoud l'aveugle (Mossoul 1896), p. 40. 135.

darum *Zarīr* (272) doch das Richtige sein, denn für solche Namen hatten schon die alten Dichter keine sichere Tradition. Die gelbfärbende Pflanze زَرِير (zu زَرِير?) hat (nach vielen Reimen) *z*. — Für تو, و nehme ich als ältere Aussprache im Np. *tō*, *dō* an (273). Ich bin auch nach wie vor der Ansicht, dass die np. Nomina auf و durchweg *ō* hatten, entstanden aus mp. *ōk* (277). Die Ueberlieferung der Lexika hat für diese Frage wenig Werth. — Die gewöhnliche Negation lautet im Np. vor vocal. Anlaut wohl immer *nay*, nicht *niy* (312). — Ist das *ē* in den (wohl modernen) jüdischen Formen des Präsens 2. sg. *ē*, 1. pl. *ēm* (312) echt oder handelt es sich da nur um eine ungenaue Punctuation? Es ist doch sehr unwahrscheinlich, dass da eine Vocalisation erhalten geblieben wäre, die schon das älteste Np. verändert hätte. — Für شُذْن = شَوذْن (307) hätte ich gerne Belege. Bei dem Schwanken der Vocalquantität im Np., die auf einer gewissen Unbestimmtheit in der wirklichen Aussprache beruht haben wird, konnten Dichter in der Hinsicht allerdings manches wagen. Dahin gehört auch die Verkürzung des causativen *ān* zu *an* (305) bei Verben, die sonst nicht in den Vers gegangen wären.¹ — Dass in בָּהֲלִי (syr. ܒܗܠܝ) durch das sskr. *Bahlīka* langes *ā* ‚erwiesen‘ sei (270), ist kaum richtig; die indische Form mag ja *ā* bloss als Vṛddhibildung haben. Natürlich kann ich andererseits durchaus nicht sagen, wann hier das ursprüngliche *ā* zu *a* verkürzt worden ist, das in بُلَغ vorliegt. صَم in der Singanfu-Inschrift könnte ja allenfalls noch langes *ā* haben. — Dass es eine np. Form *kīm* für *kam* ‚wenig‘ gebe (286), bezweifle ich.

Vielleicht darf man einen *u*-Umlaut wie in פֶּרֶחַ, פֶּאֶסֶךְ פֶּסַחֵי, auch in מוֹבָאֵד, einer im Syr. beliebten Form für מְנוּפֶת np. *mōbad*, sehn, die durch Beibehaltung des *p* und *t* auf ziemlich alte Zeit hinweist; man könnte nämlich die im Buchphl. übliche Form ebenso gut מְנוּפֶת wie מְנוּפֶת lesen und das *h* hier, wie auch sonst, aus intervocalem *g* (*γ*) entstanden sein lassen. Freilich hat auch SALE-MANN'S Meinung, dass מְנוּפֶת nur ein alter graphischer Fehler für

¹ S. Iran. Nationalepos' S. 60 (= *Grundriss* 2, 189) nr. 2.

מנופה zu sein scheine (260), viel für sich; es handelt sich ja nur um ein einziges Zäckchen.

Np. *šāyagān* (280) ist sicher eine Ableitung von *χšāya-θya* = *šāhi*, *šāh*, also ‚königlich‘; ausser den Stellen bei VULLERS 398^a unter 2 und 3 s. Nāsiri Chosrau, *Sefernāme* 22, 10 (فَر شایگان = *šāh*, Königselle^a); Wīs uRāmīn 58 paen. 339, 3 v. u. Die bei VULLERS nicht belegte andre Form *šāhagān* wird gesichert durch das bekannte مَرَو الشاهجان, ‚das königliche Merv‘ (im Gegensatz zum ‚Fluss-Merv‘ *Marvi Rōd* مرو الروذ). Selbst in der Bedeutung ‚gratis‘, die شایگان in dem Verse bei Asadī 97 und bei VULLERS l. c. nr. 5 haben soll, liesse es sich schwer von شایستن ‚können‘¹ ableiten.

Die Abstractbildung auf *išn* (281) ist in einigen jüdischen Schriften noeh ganz lebendig, s. STADE's *Ztschr. f. altt. Wiss.* 1896, 232 ff. Sonst dürfte die Endung im Np. überall zu *iš* verkürzt worden sein, ausgenommen in dem zweisilbig gewordenen *dāšan* (mehrmals Wīs uRāmīn 103), syr. *dāšnā*, wofür im Judenpersisch die Neubildung דהשן דהישן MERX, *Archiv* (1869) 1, 402, 14; STADE's *Ztschr.* a. a. O. steht.

In den persischen Kurznamen auf *ōi*, *ō*² möchte ich nicht mit SALEMANN 279 regelrechte Nominalsuffixe finden. Denn solche Koseformen auf *ō* und ähnlich finden sich in den verschiedensten Sprachen: wie in den iranischen Dialecten und im Neusyrischen, so z. B. im Deutschen, Griechischen und Amharischen. Es sind zunächst Erzeugnisse des Kindermundes oder des sich diesem anpassenden Familiengebrauchs. Im heutigen Deutsch, das klangreiche Endungen vermeidet, wird so lieber *i* oder mehr *ē* gebraucht (*Heini*, *Heine*, *Berne* u. s. w.).³

¹ Die Bedeutung ‚geziemen‘ = بایستن hat es bekanntlich erst später angenommen. RÜCKERT hat شایذ mit ‚geht an‘, δεῖ, باید mit ‚steht an‘ χρεῖ wiedergegeben (*ZDMG.* 10, 210).

² Ich könnte meine Darstellung dieser Erscheinung (*Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss.*, phil.-hist. Cl. cxvi, 387 ff.) jetzt vielfach vermehren und berichtigen.

³ Der Einfluss der kleinen Kinder auf die Umbildung der Sprachen ist m. E. noch viel mehr zu beachten, als bisher geschehen. Bei unsern Sprachen, die durch Litteratur und andre Ursachen eine feste Gestalt gewonnen haben, tritt er freilich

DARMESTER'S Etymologie von *zēdān* (np. *zindān*) (282) wird bestätigt durch das mandäische *bēṣ zainā*, das ebenfalls ‚Kerker‘ bedeutet und dem persischen Worte nachgebildet ist. Auch زینهار, زَنَهَار (das ich früher mit Unrecht aus dem Aramäischen ableitete) wird hierher gehören; s. HORN, *Etym.* nr. 527 und FR. MÜLLER bei HÜBSCHMANN, *Pers. Studien* S. 60.

דושואר (284) findet sich auch noch im Np. In dem alten Korān-commentar (*Journ. R. As. Soc.* 1894) ist دشوار viel häufiger als das sonst übliche دشوار; es kommt auch im Bachtīārname (cod. Leid.) und sonst vereinzelt vor. Es ist wohl eine Zusammensetzung mit خوار ‚gering, leicht‘ (‚übel-leicht‘ = ‚schwierig‘) und das bequemere دشوار erst daraus entstanden.

Wie die durch das semitische אָנָר u. s. w. ausgedrückte Subjectsform für ‚ich‘ zu lesen sei, mag zweifelhaft sein. War es, wie wahrscheinlich, *az*, so wär das gewiss nicht aus altpersischem *adam* entstanden (290), sondern aus einer Form wie dem *azēm* des Aw. Das Phl. wie das Np. zeigt ja durchaus nicht bloss Formen, welche direct dem Altpersischen entstammen. Und dass im Phl. und Np. *z* je aus echtiranischem *d* (ḍ) geworden, ist durchaus nicht anzunehmen. جَز (284. 290) ist entstanden aus جَزْ¹ Muwaffaq 16, 9. 23, 3 v. u. 152, 10. 210, 7, das bei ihm mit جَز (ohne اِز) wechselt. So denn auch יָדִי im Judenpersisch (und neusyrisch *ḡid*); also ganz regelmässig aus *yutā*. Die wunderliche Schreibung des Buchphl., die wie יִיתֵא aussieht, wird doch, wie auch SALEMANN annimmt, nur eine Verschnörkelung von יִית sein. So wird ja auch יִיתֵא für יִיתֵא geschrieben.

Dass die als Instrumentale dienenden Genitive der Personalpronomina durch die semitischen Formen mit der Präposition לֵי dargestellt werden, z. B. לֵי = *man* u. s. w. (290 u. s. w.), kommt wohl daher, dass auch im Aramäischen die Construction des Passivparticipis

nicht mehr stark hervor; die Lallwörter und die kindlichen Analogiebildungen werden da bald durch das Regelrechte ersetzt.

¹ So schon HORN, *Etym.* nr. 418.

mit ۛ oft die active ersetzt, z. B. *qıl lı* = np. *man kušt* ‚von mir ist getödtet worden‘ für *qeṭle* ۛ ‚ich habe getödtet‘.¹

Erā ‚deswegen‘ (292), *ērāki*, *ērāk* ‚weil‘ kommt in älteren np. Werken auch noch vor, z. B. im persischen Tabarī und bei Nāsiri Chosrau. In unseren Schahname-Texten habe ich es nicht mehr gefunden; da herrscht *azērā*. Später wohl nur noch *zērā*.

ای ‚das heisst‘ (292) ist nicht iranisch, sondern arabisch ائى. In dem Substantiven angehängten *ē* vor Relativsätzen sehe ich immer noch das *بی وحدت*. Dass es auch an Plurale tritt, z. B. *kasānē ki*, spricht nicht dagegen, denn auch sonst kann man ja z. B. *kasānē* ‚einige Leute‘ sagen. Gegen die Auffassung als Demonstrativ spricht erstens die Suffigierung, da die Demonstrativa im Np. vor das Substantiv treten, dann, dass *ē* (wie *in*) auf das Nähere (*dieser*) weisen würde, während als Correlativa die aufs Fernere deutenden Demonstrativa (*der*, *jener*) zu dienen pflegen.

Ob das mp. Verbum *tōχš* (*tuχš*?) dem Aw. bloss entlehnt ist (298), weiss ich nicht, aber das np. Partic. *tuχšā* ist sicher nicht echt np., sondern aus der zoroastrischen Kirchensprache genommen; die Belegstelle dafür ist von einem Zoroastrier.

Bei *χvap* hätte (303) die jüdische Form *χufs* (פופס Jes. 56, 10 u. s. w.) erwähnt werden können, die S. 260 und 262 weniger zweckmässig schlechtweg als np. bezeichnet wird. Die übliche np. Form ist übrigens wohl nur *χuspaδ*, nicht *χusbaδ*.

Sehr dankenswerth ist die am Schluss gegebene alphabetisch geordnete Liste von Ideogrammen mit ihrer Aussprache in Pāzend und Transscription sowie den np. Aequivalenten. Nur ist zu bedauern, dass SALEMANN nicht auch die Nomina in dies Verzeichniss aufgenommen hat.

Da superflua non nocent, spreche ich dem Verfasser noch einmal ausdrücklich meinen Dank für sein bedeutendes Werk aus.

Strassburg i. E.

¹ In den neusyr. Dialecten des Ostens hat diese Passivconstruction die active völlig verdrängt.

Die Nachträge zu dem synonymischen Wörterbuch des Hemacandra.

Von

Theodor Zachariae.

In meiner Uebersicht über die lexicographische Litteratur der Inder (in BÜHLERS *Grundriss* I, Heft 3 B, Seite 32 f.) habe ich über die Nachträge zu dem synonymischen Wörterbuch des Hemacandra, vom Nighaṇṭuśeṣa abgesehen, nur einen kurzen Bericht liefern können, da mir die Texte in schlechten Ausgaben vorlagen, und da mir zu der Zeit, wo ich jene Uebersicht schrieb, handschriftliches Material nur in geringem Maasse zugänglich war. Und doch hätten die Nachträge zum Abhidhānacintāmaṇi eine genaure Behandlung wohl verdient. Was ich früher versäumt habe, will ich jetzt nachholen. Ich benutze dazu hauptsächlich die folgenden Handschriften, die sämtlich aus der Bibliothek des Deccan College in Puna stammen:

1. Sammlung von 1875—76 Nr. 772: der Śeṣasaṃgraha des Hemacandra; 7 Blätter; die ersten beiden Blätter fehlen. Am Schluss: *saṃāptā ceyaṃ catvāriṃśadadhikacaturdaśaśatajinabhavanavidhāpanasāvadhānamānasaśrī Kumārapāladeva ṇṇpadevaprabatibodhikāriśrī Hemacandrasūri viracita (°tā?) saśeṣā Nāmamālā.*

2. Sammlung von 1872—73 Nr. 191: der Commentar des Vallabhagaṇi zum Śeṣasaṃgraha des Hemacandra; 39 Blätter.

3. Sammlung von 1873—74 Nr. 285: der Śīloṇcha¹ des Jina-deva Munīśvara mit dem Commentar des Vallabhagaṇi; 20 Blätter,

¹ Eine andere Handschrift des Śīloṇcha ist verzeichnet bei Abaji Viṣṇu Kathavate, *Report on the search for Skr. MSS.*, Bombay 1901, p. 21.

von denen nur das letzte von einer älteren Hand geschrieben ist; Blatt 1—19 sind von einer späteren Hand ergänzt und daher bei Weitem nicht so correct wie Blatt 20.

4. Sammlung von 1875—76 Nr. 773: die Śeṣasaṃgrabanā-mamālā des Sādbukīrti; 41 Blätter. Die sehr schön geschriebne Handschrift trägt das Datum Saṃvat 1744 *varṣe dvitīya āṣāḍhasudi 8 budhavāre*. Die vorliegende Copie — *pratir*¹ *iyam* — des Werkes ist gefertigt von Amaranandanagaṇi, einem Schüler des Rājasunda-ragaṇi.

Die genannten Handschriften werden aufgeführt in dem unentbehrlichen Catalogue of the Collections of MSS. deposited in the Deccan College by Śrīdhar R. BHANDARKAR, Bombay 1888, pp. 51. 68. 118; die beiden ersten Handschriften und die letzte auch in AUFRECHTS *Catalogus Catalogorum*.

Der Śeṣasaṃgraha des Hemacandra

liegt gedruckt vor in der Ausgabe des Abhidhānacintāmaṇi von BÖHTLINGK und RIEU (St. Petersburg 1847) S. 421 ff. und in dem Bombayer Abhidhānasamgraha, Band II (1896), Nr. 7. Der Titel des etwas mehr als 200 śloka umfassenden Werkes lautet kurz Śeṣāḥ (so BÖHTLINGK a. a. O.), oder Śeṣasaṃgraha, oder auch Śeṣasaṃgrahasāroddhāra.² Der Titel Abhidhānacintāmaṇipariśiṣṭa in der Bombayer Ausgabe ist ohne Zweifel erfunden. BÜHLER (Ueber das Leben des Jaina Mönches Hemacandra S. 33. 44. 82) nennt das Werk Śeṣākhyā Nāmamālā. Diese Bezeichnung ist dem ersten Verse des Werkes entnommen (siehe unten).

¹ *prati* = *pratikṛti*, Copie: WEBER, *Verzeichniss* II, 1135, n. 1. Der Ausdruck *prati* begegnet auch im *Prabandhacintāmaṇi* p. 99, 16 (*prathamādarśapratī*); 100, 11 (*mūlapratī*). TAWNEY in seiner Uebersetzung des *Prabandhacintāmaṇi* p. 60, n. 3 vergleicht Gujarātī und Marāṭhī *prata* ,copy of a book'.

² So z. B. in der HULTZSCH'schen Handschrift Nr. 147 (siehe ZDMG. 40, 16), die sich jetzt in Oxford befindet und das Datum Saṃvat 1453 trägt. Nach dem mir bekannten handschriftlichen Material ist der Śeṣasaṃgrahasāroddhāra von dem Śeṣasaṃgraha nicht verschieden. Anders AUFRECHT, *Cat. Cat.* I, pp. 662. 768.

Die Śeṣāḥ sind entweder als selbständiges Werk in den Handschriften überliefert, oder sie finden sich in den Commentar zum Abhidhānacintāmaṇi, an den Stellen wohin sie gehören, eingefügt. BÜHLER lässt es dahingestellt sein, ob die Śeṣāḥ ursprünglich ein selbständiges Werk waren (a. a. O., S. 44). Ich möchte mit BÖHTLINGK (Vorwort zum Abhidhānacintāmaṇi S. vn) annehmen, dass die Śeṣāḥ ein selbständiges Werk bilden. Ein solches Werk muss einen Einleitungsvers haben. Dass er in den beiden Ausgaben fehlt, liegt nur daran, dass der Text der Śeṣāḥ hier aus Handschriften des Commentares zum Abhidhānacintāmaṇi ausgezogen (*uddhṛta*) ist. In den Handschriften des Śeṣasaṃgraha lautet der Einleitungsvers:¹

praṇipatyārhatāḥ siddhasāṅgaśabdānuśāsanāḥ |
śeṣākhyānāmamālāyā nāmāni pratanomy aham ||

Ueber die Quellen, die er für seinen Śeṣasaṃgraha excerpiert hat, hat sich Hemacandra nicht näher ausgesprochen. Waren es Quellen, die ihm erst nach dem Abschluss des Hauptwerkes, des Abhidhānacintāmaṇi, bekannt wurden, oder waren es dieselben Quellen, die er für das Hauptwerk benutzte? — BÜHLER hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die Śeṣākhyā Nāmamālā in sehr auffälliger Weise mit der älteren Vaijayantī des Yādavaprakāśa übereinstimmt (a. a. O., S. 33 f. 82; vgl. *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1894, S. 822 f.). Dem gegenüber muss jedoch betont werden, dass Hemacandra sicher noch eine Reihe andrer, wie es scheint gänzlich verlorener, Quellen excerpiert hat.

Hemacandra überliefert in seinem Werke eine grosse Anzahl von seltenen,² bis jetzt zu einem grossen Theile unbelegbaren Wörtern.

¹ Dieser — von Vallabhaṅga ausführlich commentierte — Vers ist bereits mitgetheilt worden z. B. von WEBER, *Verzeichniss* II, 258, der auch bemerkt bat, dass das erste Hemistich mit dem ersten Hemistich des Abhidhānacintāmaṇi identisch ist.

² Hierher gehört z. B. das aus dem Werktitel Bharataḥkadvātripsikā bekannte Wort *bharataḥka* Vers 90 ed. Bomb. (BÖHTLINGK: *bhaṭṭāraka*). Vgl. dazu AUFRECHT, *Catal. MSS. Oxon.* p. 155, *ZDMG.* 14, 576; WEBER, *Indische Streifen* I, 245. (*Bhaṭṭāraka* Hem. Śeṣāḥ 90 ed. BÖHTLINGK kann nicht richtig sein, weil das Wort bereits im Hauptwerk, Abhidh. 336, aufgeführt ist).

Um so mehr ist es zu bedauern, dass noch keine brauchbare Ausgabe des Werkes erschienen ist. BÖHTLINGK'S Ausgabe ist nichts weiter als ein Abdruck der Śeṣāḥ nach einer einzigen, recht fehlerhaften Handschrift des Commentares zum Abhidhānacintāmaṇi, nebst Angabe der Strophen und Zeilen dieses Werkes, wohin die einzelnen Ergänzungen gehören. Doch muss, im Hinblick auf die lückenhafte Bombayer Ausgabe, anerkannt werden, dass BÖHTLINGK die Śeṣāḥ fast vollständig gegeben hat. Es fehlt — abgesehen vom Einleitungsverse, siehe oben — nur der erste Halbvers des Śeṣasamgraha:

nirvāṇe syāc chātībhāvaḥ śāntir naiścintyam antikaḥ.

Die Bombayer Ausgabe ist fast fünfzig Jahre später als die Petersburger erschienen. Man sollte meinen, die Bombayer Herausgeber, Paṇḍit Śivadatta und Kāśinātha, hätten im Stande sein müssen, die Śeṣāḥ einigermaßen correct und vollständig zu geben. Das ist aber keineswegs der Fall. Zunächst fehlt ein Halbvers hinter v. 28 (BÖHTLINGK), einer hinter 90^a; zwei pāda fehlen hinter dem Worte *śeva* 195; nicht weniger als drei Halbverse sind hinter 143^a ausgefallen. Auch die drei Halbverse, die am Schluss der Petersburger Ausgabe stehn, hätten gegeben werden sollen, obwohl der letzte śloka (*iyanta iti*), da er in den Handschriften mit *yad āhuḥ*¹ eingeleitet wird, dem Hemacandra eigentlich nicht gehört. Ferner vermisst man in der Bombayer Ausgabe ungern die Angabe der Stellen des Abhidhānacintāmaṇi, die die Śeṣāḥ zu ergänzen bestimmt sind. Endlich ist im Einzelnen Vieles verfehlt, wenn auch nicht geläugnet werden soll, dass die Bombayer Ausgabe, der Petersburger gegenüber, einen grossen Fortschritt bedeutet. In v. 44 ed. Bomb. werden als Beinamen des Śiva *bhūrir eko daśottamaḥ* gegeben. Man lese *ekādaśottamaḥ* (so richtig BÖHTLINGK). In v. 84 ed. Bomb. und BÖHTLINGK findet man *caṇḍako lāhalā* als Namen eines bestimmten musikalischen Instrumentes aufgeführt. Man ziehe die beiden Wörter in eins, *caṇḍakolāhalā*, zusammen, wie es BÖHTLINGK im Petersburger Wörterbuch unter *caṇḍakolāhalā* gethan hat; vgl. auch Vaijyanti 146, 252, wo

¹ *yad āhur uktavantaḥ prāñcaḥ; Vallabhagaṇi.*

OPPERT die richtige Lesung gibt. Unter den Wörtern für ‚Wind‘ v. 169 ed. Bomb. liest man *śucir vahālo naghataḥ*. Die Wörter *va-hāla* und *naghata* (Varianten: *laghaṇṭa*, *laghata*) sind neu. Die richtige Lesung ist *vaho lolaghaṇṭaḥ*;¹ vgl. schon BÖHTLINGK v. 170: *baho lolaghaṇṭaḥ*.

Aus dem Vorstehenden ergibt sich, dass auch die Bombayer Ausgabe unsren Anforderungen in keiner Weise genügen kann. Eine zuverlässige Ausgabe der Śeṣāḥ ist ein dringendes Bedürfniss. Ausserdem sollten alle Wörter, die Hemacandra überliefert, auch wenn sie sich nicht belegen lassen, in unsere Sanskritwörterbücher aufgenommen werden. BÖHTLINGK hat allerdings, soweit ich sehe, die meisten Śeṣa-Wörter in den Petersburger Wörterbüchern verzeichnet: aber viele erscheinen hier in ganz falscher Form² — was bei dem Zustand der Handschrift, die er benutzte, nicht zu verwundern ist. Eine ganze Anzahl von Wörtern und Bedeutungen, die Hemacandra thatsächlich überliefert, würden bei BÖHTLINGK auch dann fehlen, wenn er alle Śeṣa-Wörter, die er in seiner Handschrift vorfand, in seinen Wörterbüchern aufgeführt hätte. KIRSTE hat in dem Index zu seiner Ausgabe des Upādigapasūtra (1895) den neuen, d. h. den in BÖHTLINGKS kürzerem Wörterbuche nicht enthaltenen Wörtern ein Sternchen vorgesetzt. Bei einigen von diesen Wörtern sind die Sternchen insofern nicht ganz berechtigt, als die Wörter sämtlich in dem bereits 1847 herausgegebenen Śeṣasaṃgraha des Hemacandra vorkommen und mithin in den Petersburger Wörterbüchern stehn sollten. Wenn sie bei BÖHTLINGK fehlen, so erklärt sich das aus der schlechten Beschaffenheit seiner Handschrift,³ die ihm die richtigen Wortformen nicht immer darbot. Oder BÖHTLINGK hat richtige Wörter vermutlich aus dem Grunde nicht in seine Wörterbücher aufgenommen, weil er die Formen für falsch hielt. Zuweilen

¹ *lolā ghaṇṭā asmāt, lolaghaṇṭaḥ*; Vallabhagaṇi.

² Aus *sneharekabhū* bei BÖHTLINGK (PWB.) mache man zwei Wörter: *snehu* und *ekabhū*. Auch die Bombayer Ausgabe der Śeṣāḥ hat noch die falsche Lesart: nur die Variante *snedur ekabhūḥ* kommt der richtigen Lesart ganz nahe.

³ Vgl. BÖHTLINGK, Vorwort zur Ausgabe des Abhidhānacintāmaṇi S. x.

handelt sichs auch nur um Eigentümlichkeiten der Orthographie. Die Wörter, die ich mir notiert habe, sind die folgenden:¹

**idvatsara* und **idāvatsara* (eine Art) Jahr, Hem. Up. 439 (Commentar). Auch Śeṣasaṃgraha 25 (*idvatsara* die Ausgaben). Vgl. BÖHTLINGK unter *idāvatsara* und *idvatsara*.

**uccilīṅga* Granatbaum Up. 105; auch Śeṣasaṃgraha 126, wo beide Ausgaben fehlerhaft sind (ed. Bomb. fast richtig *uccalīṅga*), und wo die Bedeutung des Wortes allerdings abweicht; siehe BÖHTLINGK unter *kūcchaliṅga*.

**uśas* Nacht Up. 971; auch Śeṣasaṃgraha 18, wo BÖHTLINGK *umā*, die ed. Bomb. *uśā*. Man lese *uśāḥ*.

**ekānāsī* ein Name der Stadt Ujjayanī Up. 708; vgl. *ekānāsī* ein Name der Göttin Durgā Śeṣasaṃgraha 55 ed. Bomb.; so auch Vallabhagaṇi, der sich ausdrücklich auf Upādigaṇasūtra 708 beruft. Dennoch könnte die von BÖHTLINGK gegebene Wortform *ekānaṃsā* die richtige Lesart sein.

**ghasuri* Feuer Up. 699; auch Śeṣasaṃgraha 168, wo beide Ausgaben fehlerhaft. Die richtige Lesart steht in der Bombayer Ausgabe unterm Text (S. 6, Anm. 9).

**coraḍa*² Dieb Up. 171; auch Śeṣasaṃgraha 93, in beiden Ausgaben.

**paṭṭisa*³ eine Art Waffe Up. 579; auch Śeṣasaṃgraha 147 (beide Ausgaben).

**bharbharī* Name der Lakṣmī Up. 9; Śeṣasaṃgraha 76 (beide Ausgaben).

**mayuka* Hitze Up. 51; vgl. *mayuka* Pfau Śeṣasaṃgraha 188 ed. Bomb.; BÖHTLINGK: *mayūka*. Vallabhagaṇi leitet *mayuka* von der Wurzel *mi prakṣepaṇe*⁴ ab (*minoty ahīn mayukaḥ*) und beruft sich dabei auf Upādigaṇasūtra 51.

¹ Den Śeṣasaṃgraha citiere ich immer nach der Ausgabe von BÖHTLINGK.

² Zur Bildung des Wortes vgl. FISCHER, *Grammatik der Prākṛit-Sprachen*, §. 599.

³ Zur Orthographie des Wortes vgl. *Gött. Gel. Anzeigen* 1898, 472.

**vappa* Vater Uṇ. 296; auch Śeṣasaṃgraha 116 ed. Bomb. (BÖHTLINGK: *vāpya*). Man vergleiche *vapra*,¹ das, nach den Lexicographen, auch ‚Vater‘ bedeuten soll. Einen Beleg — der ohne Zweifel aus der Mañkhaṭikā stammt — findet man im Commentar zum Anekārthasaṃgraha II, 442.

**śiṅghānaka*² Rotz, Schleim Uṇ. 71. Auch Śeṣasaṃgraha 105, nach Vallabhagaṇi; die Ausgaben schreiben *siṃhānaka*.

**hanuṣa* ein Rākṣasa Uṇ. 557. Auch Śeṣasaṃgraha 36 ed. Bomb.; BÖHTLINGK: *danuṣa*.

Eine neue Ausgabe des Śeṣasaṃgraha wird sich, da selbst die ältesten mir bekannten Handschriften des Textes nicht frei von Fehlern sind, auf einen Commentar gründen und diesen Commentar vollständig zum Abdruck bringen müssen. Dass mehrere Commentare existieren, ist möglich; mir ist nur einer bekannt geworden,

Der Commentar des Vallabhagaṇi³ zum Śeṣasaṃgraha, Śeṣasaṃgrahaṭikā oder Śeṣasaṃgrahadīpikā genannt; verfasst im

¹ Es sei auch an *bappa* ‚Vater‘ erinnert, das auf Inschriften häufig vorkommt (z. B. *bappabhaṭṭārakapāḍabhakta* Epigraphia Indica IV, 144, 1); vgl. FLEET, The meaning of *bappa* and *būva*, Indian Antiquary XV, 272 ff. (Corpus Inscriptionum Indicarum III, 186 ff.). FLEET hat ganz übersehen, dass es einen Lexicographen gibt, der das Wort *bappa* mit der Bedeutung ‚Vater‘ überliefert. Hemacandra erklärt in seiner zu wenig gekannten und zu wenig benutzten Deśināmamālā p. 213, 3 ed. PISCHEL *bappa* mit ‚Soldat‘, fügt aber hinzu, dass das Wort nach Anderen ‚Vater‘ bedeutet. Vgl. noch *bāpo* (v. l. *bappo*) *vidvān bāpapatropi vidvān* der Vater ist gelehrt, der Sohn des Vaters ist auch gelehrt Prabandhacintāmaṇi 69, 10.

² Vgl. PISCHEL, Grammatik der Prākṛit-Sprachen S. 185.

³ Ich nenne den Commentator Vallabhagaṇi im Anschluss an GOLDSTÜCKER Dict. s. v. Abhidhānacintāmaṇi, au BHANDARKAR, Report für 1883—84 S. 126, und an AUFRECHT Cat. Cat. I, 555. Bei AUFRECHT heisst er auch Vādiśrīvallabha und Śrīvallabha (l. c., p. 562. 674). Diese drei Namen sind Bezeichnungen ein und derselben Person und müssen daher bei AUFRECHT zu einem einzigen Artikel vereinigt werden. Śrīvallabha ‚der Günstling der Glücksgöttin‘ ist ohne Zweifel der eigentliche Name unseres Commentators. Vgl. besonders Śrīśrīvallabhavācaka in dem fünften Vers am Schluss des Durgapadaprabodha bei WEBER, Verz. II, 251 und in dem zweiten Einleitungsvers zum Sāroddhāra bei BHANDARKAR, Rep. für 1883—84 S. 438.

Jahre¹ Samvat 1654 = A. D. 1598 in der Stadt Vikramapura² unter der Regierung des Fürsten Rājasimha.³ Diese genauen Angaben finden sich in einer aus 28 Versen bestehenden Praśasti, die Vallabhagaṇi seinem Commentare angefügt hat. Von weiteren Mittheilungen aus dieser Praśasti kann ich hier absehn. Die Namen,⁴ die Vallabhagaṇi nennt, und die Thatsachen, die er anführt, sind fast alle bereits bekannt aus seiner Praśasti zum Sāroddhāra,⁵ aus

¹ In Worten: *śatānandamukha* (4) *indriya* (5) *śāputrānana* (6) *abja* (1). Zur selben Zeit — und an demselben Orte (Vikramanagara) — schrieb Jñānavimalagaṇi, der Lehrer des Vallabhagaṇi, den Commentar zum Śabdabhedapraśāsa des Maheśvara: KIELHORN, *Ind. Ant.* xix, 39, Nr. 77. Auch die Commentare des Guṇavinaya und des Sumativijaya zum Raghuvamśa sind in Vikramanagara entstanden: *Notices of Skr. MSS.* ix, 152 f.; Raghuvamśa ed. G. R. NANDARGIKAR, Bombay 1891, Preface, p. 12.

² *śreṣṭhe pure Vikramanāmadheye*. Unter Vikramapura ist Bikaner zu verstehen (so schon PETERSON, *Second Report*, p. 65), wo ein Rājasimha von 1573—1631 regierte: siehe PRINSEP, *Useful Tables* ed. THOMAS p. 259, und Tod bei WEBER, *Verz.* II, 1207 (Zusatz zu S. 268). — Ist Vikramapura (nagara u. s. w.) jemals s. v. a. Ujjayini? An der einzigen Stelle, die BÖHTLINGK unter Vikramapaṭṭana = Ujjayini citiert (HALL, *Contribution* p. 71), ist unter der Stadt des Vikrama sicher Bikaner zu verstehen: denn der König Gajasimha von Vikramapaṭṭana, den HALL nennt, regierte zu der von HALL angegebenen Zeit (1774) in Bikaner; siehe PRINSEP a. a. O. und vgl. auch HALL a. a. O., p. 202. Man berichtige danach die Angabe, dass Vikramapaṭṭana = Ujjayini ist, in den *Notices of Skr. MSS.* II, 250 und bei AUFRECHT, *Cat. Cat.* I, 502. — Vikramapura ist nicht der ständige Wohnort des Vallabhagaṇi gewesen. Seinen Commentar (Durgapadaprabodha) zum Liṅgānuśāsana des Hemacandra schrieb er in Yodhapura unter der Regierung des Sūryasimha im Jahre 1605, den Commentar (Sāroddhāra) zum Abhidhānacintāmaṇi ebendasselbst im Jahre 1611; s. WEBER, *Verzeichniss* II, 250 f. und BHANDARKAR, *Report* für 1883—84, p. 126.

³ *śrīvikramavamśodbhavasadvikramarājasiṃhanṛparājye*. Wörtlich dieselbe Angabe (man setze nur *nṛpa* für *nṛpati* ein) in Vers 15 der Praśasti des Guṇavinaya zu seiner Damayanti-campūṭikā, bei BHANDARKAR, *Report* für 1883—84, p. 451. Die Worte bedeuten aber sicher nicht ‚while Vikramarāja of the family of Vikrama was king‘, wie bei BHANDARKAR p. 143 übersetzt ist. — Ueber Rājasimha (Rāi Singh), der ein General in der Armee des Grossmoguls Akbar und mit diesem auch verschwägert war, sind wir namentlich aus mubammedanischen Quellen unterrichtet; vgl. z. B. Āin ī Akbarī, translated by BLOCHMANN, I, 357 ff. Kurz über Rājasimha MALLESON, *An historical sketch of the native states of India* (1875), p. 112—13.

⁴ Vallabhagaṇi führt die folgenden geistlichen Oberhäupter des Kharatara-gaccha auf: Abhayadeva; Jinabhaṇṣa, Jinamāṇikya, Jinacandra, Jinasimha, Jinarāja.

⁵ Mitgeteilt von BHANDARKAR, *Report* für 1883—84, S. 438 f.; vgl. S. 126.

der Praśasti (*svakīyagurupattāvalī*) des Jñānavimalagaṇi zur Śabda-prabhedaṭṭikā,¹ sowie aus verschiedenen anderen Quellen.² Die Praśasti zur Śeṣasaṃgrahaṭṭikā und die eben genannte Praśasti des Jñānavimala — der der Lehrer des Vallabhagaṇi ist — sind besonders nahe verwandt; sie stimmen sogar in einzelnen Ausdrücken fast ganz miteinander überein.³ Vermutlich haben wir in den beiden Praśasti eine gemeinsame Arbeit des Jñānavimala und seines Schülers Vallabhagaṇi zu sehen.

Der Commentar des Vallabhagaṇi ist nicht viel mehr als 300 Jahre alt, ja er steht unsrer Zeit näher als der des Hemacandra. Es kann daher zweifelhaft erscheinen, ob dem Commentator so gute, alte Handschriften vorgelegen haben, dass er eine brauchbare Arbeit liefern konnte. Bis aber alte Palmblatthandschriften des Śeṣasaṃgraha, oder die Quellen, die Hemacandra excerpierte, bekannt geworden sind, werden wir uns auf die Arbeit des Vallabhagaṇi verlassen müssen und, wie ich glaube, auch verlassen können. Mit peinlicher Genauigkeit erklärt er jedes einzelne Wort unter Berufung auf die grammatischen Werke des Hemacandra (*Haimavyākaraṇaṇḍīdihātupārāyaṇāṇi*). Er erwähnt öfters Varianten (*pāṭhāntara*), woraus hervorgeht, dass er mehr als eine Handschrift des Textes benutzt hat. Einmal erwähnt er einen alten Codex, *purātanādarśa*.⁴

¹ Mitgeteilt von PETERSON, *Second Report*, S. 126 ff. (vgl. S. 65 f.) und von WEBER, *Verzeichniss* II, S. 266 ff.

² Vgl. z. B. die *Pattāvalī* in der Praśasti, die BÜHLER, *Epigraphia Indica* I, 319 ff., herausgegeben hat. Diese Praśasti enthält zwei Daten: Montag, d. 11. November 1594, und Donuerstag, d. 13. Mai 1596 (KIELHORN, *Indian Antiquary* xx, 141). Die Abfassung der inschriftlich erhaltenen Praśasti ist nur durch eine kurze Spanne Zeit von der Abfassung der Śeṣasaṃgrahaṭṭikā getrennt.

³ Auch Vers 1—4 der Praśasti zur *Damayāntīcampūṭikā* des Guṇavinaya (BHANDARKAR, *Report* für 1883—84, S. 450 f.) und Vers 1—4 der Praśasti zur Śeṣasaṃgrahaṭṭikā sind fast gleichlautend.

⁴ Vallabhagaṇi zu *vaiśākhe tuccharaḥ* (Śeṣasaṃgraha 22 BÜHLINGE, wo *nūt-tharaḥ*): *vaiśākhe paurnamāsy aśya vaiśākhas tatra | ucchritūni śarāṇi śarakaśavanāni yasmīn sa uccharaḥ | kutrucit purātanādarśe ca ucchirās tatredaṃ vyākhyānam | ucchāḥ śiro'sya ucchirāḥ | brahmasabhāyāṃ mūrtimattvān māśūnām iti*. Das fragliche Wort lautet in der ed. Bomb.: *utsara*; ebenso in dem Lexicon des Demetrios Galanos (nach BÖHTLINGER). In der *Vaijayantī* lautet es *ucchuna*: siehe *Gött. Gel. Anz.* 1894, 820, n.

Die Werke und Schriftsteller, auf die sich Vallabhagaṇi in seinem Commentar beruft, sind die folgenden:

Ajaya, Amara, Amaraṭikā, Indu, Kavikalpadrumadhātupāṭha, Kṣīrasvāmin, Khaṇḍakhādyaka (°vādyaka MS.), Gītā, Gauḍa, Durga, die Nairuktāḥ, verschiedene Purāṇa (beim Namen werden genannt: Nāradya,¹ Padmapurāṇa, Bhāgavata, Mārkaṇḍeya, •Viṣṇupurāṇa), Bhāguri, Bhārata, Bhārgava(?), die Brhadvṛtti zum Siddhahemacandravyākaraṇa, Bhoja, Maṅkha, Manu, Maheśvara (Viśvakośa), Mālā, Vanamālā, Varāhamihira, Vācaspati, Vaijayantī, Vaijayantikāra, Vyāḍi,² Śrīpati, Halāyudha.

Der Śiloṇcha des Jinadeva Munīśvara mit dem Commentar des Vallabhagaṇi.

Der Śiloṇcha ist bis jetzt, meines Wissens, zweimal gedruckt worden: in der Ausgabe des Abhidhānacintāmaṇi von Rām Dās Sen, Calcutta 1878, S. 219 ff., ohne Nennung des Verfassers (ed. Cale.), und im Abhidhānasamgraha, Nr. 11, Bombay, Nirṇaya Sāgara Press, 1896 (ed. Bomb.).

Der Autor, Jinadeva, hat seinen Namen und das Datum der Abfassung seines Werkes in einem Schlussverse angegeben, der in

¹ Der Monat Kārttika heisst *sairin* (Śeṣasamgraha 23), weil in diesem Monat Pflüge (*sira*) geschenkt werden; Vallabhagaṇi: *Kārttikamūṣe hi Śaivaśāśane bahivaradagotrītūnāṃ halūnāṃ dānaṃ dīyate; yad uktaṃ Nāradyapurāṇe: ekāntaropavāseṣu sīrāṇy aṣṭau pradāpayet | savastrāṃ hāñcanopetāṃ śaṣṭyāṃ cūlaṃkṛtāṃ śubhām iti.* (Der Ausdruck *ekāntaropavāsa* begegnet auch Prabandhacintāmaṇi 43, 16.) Ueber die Sitte, auf die Vallabhagaṇi anspielt, habe ich nichts ausfindig machen können. Doch vgl. immerhin BÜHLER, *ZDMG.* 46, 78 = *Epigr. Indica* II, 265; KERN, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien* II, 266 n.; 367. Ueber ein *halapaṅkti-dāna* vgl. Hemādri I, 291 ff. (Auszug aus dem Bhaviṣyottarapurāṇa).

² Bei der Erklärung des Wortes *puṣkara* ‚Sonne‘ citiert Vallabhagaṇi aus Vyāḍi: *Suṣumṇādyās ca nāḍyorya puṣṇanti satataṃ grahān;* und gleich darauf bei der Erklärung von *brahman* ‚Sonne‘: *ṛtubhedāt punas tasyā’ tiricyante ca raśmayah | śatāni dvādaśa madhau trayodaśaiva mādhave | catvordaśa punar jyeṣṭhe nabhomabhasyayas tathā | pañcadaśaiva tv āṣṭdhe soḍaśaiva tathāsvine | kūrṭtikike tv ekādaśa śatāny evaṃ tapasy api | mārge tu daśa sārḍhāni śatāny evaṃ ca phūlgune | pauṣa eva paraṃ māsi sahasraṇ kirāṇā raveḥ.* Diese Citate beweisen, dass das Lexicon des Vyāḍi sehr ausführlich gewesen sein muss; vgl. BÜHLERS *Grundriss* I, 3 B, Seite 7.

der ed. Calc. gänzlich fehlt und in der ed. Bomb. folgendermassen lautet:

*Vaikrame 'bde trivasvindumite(?) rādhādyapakṣatau {
grantho 'yaṃ dadṛbhe śrīmajjīnadēvamunīśvaraḥ ||*

Im vierten pāda schreibe man *Jinaderamunīśvaraḥ* und das Datum ändere man um in *triviśvendra* (*tri* = 3, *viśva* = 3, *indra* = 14). Der Śīloṅcha ist demnach im Vikramajahre 1433 = A. D. 1376 — 77 abgefasst.

Es fragt sich jetzt: mit welchem von den verschiedenen Trägern des Namens Jinadeva, die KLATT in seinem *Jaina-Onomasticon* (1892) S. 23 aufführt, haben wir unsren Autor zu identificieren? — Vallabhagaṇi im Commentar zum Śīloṅcha bezeichnet den Jinadeva als einen Schüler des Jinaprabha aus dem Vṛddhetara-Kharataragaccha. Wenn wir annehmen dürfen, dass in diesem Gaccha-Namen *vṛddhetara* ‚vom alten verschieden‘ für *laghu*¹ gebraucht ist, so kann Vallabhagaṇi nur den Jinadeva im Auge haben, der, nach KLATT, dem Laghu-Kharataragaccha angehört, zwischen Jinaprabha und Jinameru steht und der dritte Nachfolger des Jinasiṃha ist. Dieser Jinasiṃha gründete die Laghukharataraśākhā im Jahre Saṃvat 1331 (KLATT, *Ind. Ant.* XI, 249; WEBER, *Verzeichniss* II, 1046). Die einzige Quelle, wo KLATT den Jinadeva aus dem Laghukharataragaccha gefunden hat, ist die Praśasti des Cāritravardhana zu seiner Raghuvamśatikā, in der Ausgabe des Raghuvamśa von G. R. Nandargikar,² Poona 1885, *Preface*, p. 4. Hier findet sich die folgende Liste von Lehrern mitgeteilt: Jinasiṃha, Jinaprabha, Jinadeva, Jinameru, Jinahita, Jinasarva, Jinacandra, Jinasamudra, Jinatilaka, Jinarāja. Das Datum, das KLATT für Jinadeva gibt (about Saṃvat 1385), scheint mir etwas zu hoch gegriffen zu sein. Nicht nur deshalb, weil der Śīloṅcha des Jinadeva erst vom Saṃvat-Jahre 1433 datiert ist: schon die Zeit des Jinaprabha, des Lehrers des Jinadeva, ist von KLATT nicht richtig angesetzt worden. Nach *Onomasticon* S. 12 (vgl. *Ind.*

¹ Vgl. *laghu* ‚jünger‘ bei BÖHTLINGK; z. B. in *laghubhṛātṛ*.

² Ich benutze die zweite Auflage dieser Ausgabe, Bombay 1891. Vgl. daselbst

Ant. 23, 171) lebte und schrieb Jinaprabha, ein sehr fruchtbarer Schriftsteller,¹ zwischen Saṃvat² 1349 und 1369. Danach PETERSON, *Fourth Report* (1894) p. xxxvii: His (Jinaprabha's) known dates range from Saṃvat 1349 to Saṃvat 1369. Allein PETERSON selbst hat diese Angabe bald darauf, *Fifth Report* (1896) p. xxii, richtig gestellt, ebenso auch BÜHLER in einer seiner letzten Arbeiten: A Legend of the Jaina Stūpa at Mathurā, Wien, 1897, S. 2 f. = *Indian Antiquary* 27, 50 f. (vgl. daselbst auch 26, 194). Der Tīrthakalpa des Jinaprabha ist nach BÜHLER zwischen den Jahren Saṃvat 1384 und 1389 abgefasst. Demgemäss muss Jinaprabha weiter hinabgerückt werden. Dasselbe, meine ich, wird auch von seinem Schüler Jinadeva und von dessen nächsten Nachfolgern zu gelten haben.³

Der Śīloṇcha des Jinadeva umfasst 139 Verse. Der Stoff ist genau so angeordnet wie im Abhidhānacintāmaṇi; der Śīloṇcha ist mithin in sechs kāṇḍa eingeteilt. Was den Inhalt des Werkchens betrifft, so hat sich Jinadeva darauf beschränkt, die Nachträge oder Zusätze in Hemacandras grossem Commentar zum Abhidhānacintāmaṇi in Verse zu bringen.⁴ Diese Zusätze — die von den eigentlichen, metrischen Śeṣāḥ verschieden sind und mit diesen nicht verwechselt werden dürfen — sind, mehr oder weniger vollständig, mitgeteilt in den Auszügen aus dem Commentar zum Abhidhānacintā-

¹ Die Nirṇaya Sāgara Press hat im Jahre 1900 angekündigt, dass der dritte Teil des Abhidhānasaṃgraha unter Anderem den bisher ganz unbekannten Haimānekārthasaṃgrahaśeṣa (also ein Supplement zu dem homonymischen Wörterbuch des Hemacandra), verfasst von einem Jinaprabhasūri, enthalten wird. Vermutlich ist dieser Jinaprabha mit dem Lehrer des Jinadeva identisch.

² Oder Saṃvat 1363—69, nach Onomasticon S. 40.

³ Für Jinadeva und dessen Nachfolger — von Jinameru bis Jinarāja — gibt KLATT die Daten Saṃvat 1385, 1405, 1425, 1445, 1465, 1485, 1505, 1525, d. h. er teilt einem jeden zwanzig Jahre zu. Es versteht sich wohl von selbst, dass diese Daten nur annähernd richtig sein können, was ja auch KLATT unter Jinadeva, Jinacandra und Jinatilaka ausdrücklich bemerkt (Onomasticon S. 23. 18. 21).

⁴ Vallabhagaṇi sagt bei der Erklärung des Titels Śīloṇcha: śīlat nūche, śīlayate śīlaṃ kaṇiśādikaṃ śrīHemacandrācūryakṛtābhidhānacintāmaṇināmamālāvṛtṭyavasthūtasābdajātalakṣaṇaṃ, tasya nūchanam cūṭanaṃ śīloṇchaḥ. (Beachte cūṭana und vgl. Haimadhātupārāyaya I, 204 p. 29, 1 KIRSTE.)

maṇi in BÖHTLINGKS Ausgabe dieses Werkes S. 289 ff. und im Abhidhānasamgraha Nr. VI, Bombay 1896. Wir finden z. B. bei BÖHTLINGK S. 329 f. unter Strophe 338—40 die Nachträge *stanapo 'pi, kṣīrapo 'pi, yauvaniko¹ 'pi, daśamīstha ity api*. Daraus hat Jinadeva folgenden Vers gemacht (Śīloṇcha 21):

stanamdhaye stanapaś ca kṣīrapaś cābhidhīyate |
tāruṇyaṃ syād yauvanikā daśamīstho jarattaraḥ ||

Die Verdienste also, die sich Jinadeva um die Sanskritlexicographie erworben hat, sind sehr gering, und seine Arbeit würde wahrscheinlich für uns ganz wertlos sein, wenn eine vollständige und zuverlässige Ausgabe der Abhidhānacintāmaṇivṛtti vorhanden wäre. Da Letzteres nicht der Fall ist, so wird es gestattet sein, hier zwei von den Wörtern, die Jinadeva überliefert, herauszuheben: *jhampāna* und *lumbi* (*lumbi*).

Das erste Wort wird im Śīloṇcha Vers 65 (*jhampānaṃ yāpyayānavat*) als ein Synonym von *yāpyayāna*, Sänfte, aufgeführt. Vallabhagaṇi leitet *jhampāna* von der Wurzel *jham* ‚essen‘ mit dem Suffix *āna* (Hem. Up. 278) ab, wobei das *p* unerklärt bleibt. Ohne Zweifel gehört *jhampāna* zu der grossen Klasse von vulgären Wörtern, die ins Sanskrit eingedrungen sind; vgl. z. B. TEMPLE, *Indian Antiquary* XI, 297^b. Bekannt ist *jhampāna*, in der Form *jampāna*, aus der 25. Erzählung der Bharataḥadvātriśīkā, vgl. das Verzeichniss der Oxforder Sanskrithandschriften S. 156 und WEBER, *Indische Streifen* I, S. 250. Dass *jhampāna* die richtige Form des Wortes ist, hat bereits AUFRECHT im Festgruss an RUDOLF v. ROTH (1893) S. 129 bemerkt, der hinzufügt, dass das Wort so (*jhampāna*) im Commentar zum Abhidhānacintāmaṇi und von Rāyamukūṭa im Commentar zum Amarakośa geschrieben werde. Was wir als selbstverständlich voraussetzen müssen, da die Abhidhānacintāmaṇivṛtti die Quelle des Śīloṇcha ist, wird uns hier von AUFRECHT bestätigt: Hemacandra hat *jhampāna* im Commentar zu Abhidh. 758 als ein Synonym von *yāpyayāna* (und *śibikā*) ‚Sänfte‘ verzeichnet.

¹ Lies *yauvanikā*. So richtig Abhidhānasamgraha Nr. VI, p. 17, n. 9.

Ich wende mich zu *lumbi* (*lumbī*).

Das Wort *lumbī* ist, meines Wissens, zuerst im *Saptaśatakam* des Hāla (Leipzig 1881), Vers 322, aufgetaucht. In der Anmerkung zu der Stelle teilt WEBER mit, dass ‚das sonst unbekannte *lumvī*‘ mit *stavaka* (Büschel) erklärt wird und meint, das Wort könne von der Wurzel *lamb* ‚herabhängen‘, mit Trübung des *a* zu *u*, herkommen.

LEUMANN im Glossar zum *Aupapātika Sūtra* (Leipzig 1883) S. 139 unter *piṇḍī* sagt, dieses Wort solle einen ‚dichten Strauss‘ bedeuten; es werde auch mit *lumbī* erklärt, ‚was aber selbst unbekannt ist‘.

Hier will ich noch anführen, dass KONOW neuerdings in seiner Ausgabe der *Karpūramañjarī* (1901) S. 201 *lumbī* unter den seltenen und provinciellen Wörtern, die Rājasekhara gebraucht, genannt hat. Ob gerade *lumbī* diese Auszeichnung verdient, muss ich dahingestellt sein lassen.¹

Ich werde jetzt zeigen, dass *lumbi*² in BÖNTLINGKS Ausgabe des *Abhidhānacintāmaṇi*, St. Petersburg 1847, enthalten ist — freilich in corrupter Gestalt.

Hemacandra *Abhidh.* 1126 lehrt fünf Wörter mit der Bedeutung ‚Büschel, Blütenbüschel‘: *gucche gutsastavakagutsakāḥ | guluñchaḥ*³

¹ Dasselbe gilt von mehreren andren Wörtern, die KONOW anführt; vgl. z. B. zu *riñchoḥ* meine Bemerkungen in BEZZENBERGERS *Beitrügen* x, 132 f. Ebendasselbst Seite 128 habe ich für das von LANMAN (*Karpūramañjarī* p. 201) besprochene Wort *kālākṣarika* einen Beleg aus der *Viddhaśālabhañjikā* beigebracht.

² Zu dem Worte *lumbikā* im Petersburger Wörterbuch (auch *Vaijayanti* 147, 270) bemerke ich, dass es im *Śeṣasaṃgraha* 87 ed. Bomb. und bei Vallabhagaṇi *lambikā* lautet. Vgl. Hem. *Dhātup.* i, 766.

³ Die Form dieses Wortes schwankt zwischen *guluñcha* und *guluccha*. Die Bildung der Form *guluñcha* wird von Hemacandra, *Up.* 126, gelehrt; *guluccha* steht im Commentar zu Hem. *Liṅg.* i, 2 S. 33 FRANKE; so auch Pāyālacchi 139 (aber v. l. *guluṃcha*). Die Form *guluñcha*: *Trik.* ii, 4, 5 ed. Bomb., Hārāvālī 141 (ed. Bomb.) v. l.; Hem. *Deśmāmamālā* p. 103, 5 *guluñcho guñcha iti saṃskṛtasamaḥ*; die hier erscheinende seltene Wortform *guñcha* (für *guccha*) auch Hāla 533 v. l. und Hem. *Abhidh.* 1126 ed. Bomb. (BÖNTLINGK: *guccha*). Ueber das Schwanken zwischen *ñch* und *ch* in den genannten Wörtern vgl. Pāṭhak, *Indian Antiquary* xi, 273, n., der für *piñcha* (statt *piccha*) eine seltsame Erklärung gibt, und PISCHEL, *Grammatik der Prākṛit-Sprachen* §. 74 S. 67. Da ein Beleg für das seltne Wort *guluccha*, soviel ich sehe, noch nicht gegeben worden ist, so bemerke ich, dass es bei dem

(ed. Calc. und ed. Bomb. wohl richtiger: *guñche gucchastabakagutsa-kāḥ*). Im Commentar S. 392 BÖHTLINGK fügt er hinzu: *guluñchulañchī api*. Man verbessere *guluñchulumbī* und übersetze: auch *guluñchu* und *lumbi* bedeuten ‚Büschel‘.

Die Verbesserung ist durchaus sicher: denn wir finden *lumbi* auch bei Jinadeva, Śīloñcha 100 f. Die ed. Calc. liest hier: *stavake punaḥ | vyaluṇṇavaluṇṇau*; die ed. Bomb.: *stabake punaḥ | guluñchalunṇhyau*.¹ In der mir vorliegenden Handschrift der Śīloñcha-ṭīkā sind vom Text nur die Worte *stabake punaḥ* erhalten; der Commentar aber — der besser, als die besten Handschriften des Textes, geeignet ist die Frage nach der richtigen Form eines Wortes zu entscheiden — lautet:²

gudṛyate guluñchuḥ, kevaṇubhuranyvadhvaryvādaya iti upratyaye nipātyate (vgl. Hem. Up. 126 und 746); *luḇu tubuṇ ardane, lumbayati lumbiḥ, svarebhya ir iti iḥ* (Hem. Up. 606). Vgl. Haima-dhātupārāyaṇa I, 369 und x, 111, wo, wie hier, *lumbi* nach Hem. Up. 606 gebildet wird.

Schliesslich sei noch erwähnt, dass auch Sādhukīrti in der noch zu besprechenden Śeṣasaṃgrahanāmamālā für *lumbi* eintritt: *gucche tu guluñchur lumbir ity api* (iv, 131).

Das Wort *lumbi* gehört zu den Wörtern, bei denen Hemacandra schwankte, ob er sie für Sanskrit- oder Prākritwörter, für sogenannte deśīśabdās, halten und ausgeben, ob er sie in seine Sanskritwörterbücher oder in sein Prākritwörterbuch, die Deśīnāmamālā, aufnehmen sollte. Beispiele habe ich in meinen Beiträgen zur ind. Lex. S. 55 f. gegeben. Auch *lumbi* (*lumbī*) — sicherlich ein deśīśabda — erscheint nicht nur in dem Nachtrag zu Abhidh. 1126, wie gezeigt wurde, sondern auch Deśīn. vii, 28, wo das Wort zwei Bedeutungen, *sta-*

Mahākavi Māgha, Śīsup. xii, 37, vorkommt; vgl. auch Sahṛdayalīlā ii, 12: *kusuma-gulucchaṃ stabakaḥ*.

¹ Die Wortform *guluñcha* kann hier unmöglich richtig sein, da Hemacandra Abhidh. 1126 diese Form bereits gelehrt hat. Das hätten die Bombayer Herausgeber des Śīloñcha bedenken sollen. Richtig ist allein *guluñchu* Schol. Hem. Abhidh. 1126 S. 392 BÖHTLINGK.

² Das Wort *stabaka* erklärt Vallabhagaṇi im Anschluss an Hem. Up. 27.

baka ‚Büschel‘ und *latā* ‚Schlingpflanze‘, erhält. Als Autor gebraucht Hemacandra *lumbī* dementsprechend teils im Sanskrit, teils im Prākṛit: im *Parīṣiṣṭaparvan* viii, 173. 174. 179, wie BÖHTLINGK¹ nachgewiesen hat, und im *Kumārapālacarita* i, 21, wo der Commentar das Wort mit *phalasamūha* erklärt.

Wenn Hemacandra *lumbī* im Sanskrit gebrauchte, so hat er darin, wenn ich nicht irre, einen Vorgänger gehabt. BÖHTLINGK, *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung* vii, 389, citiert ein Wort *lambī* ‚ein blühender Zweig‘ aus dem *Haravijaya* des Ratnākara (*surapādapalambamānambīparāga*, der Blütenstaub der blühenden Zweige, die von den Götterbäumen herabhängen, 5, 87). Bedenkt man nun, dass der *Haravijaya*, wenigstens ursprünglich, in Śāradāschrift niedergeschrieben war, und dass in dieser Schrift *la* und *lu* leicht verwechselt werden können; ferner, dass die Erklärung von *lambī* mit *kusumamayī śākhā* in dem Commentar des Alaka sehr gut auch zu *lumbī* passt: so wird man mit mir geneigt sein, das sonst nicht vorkommende *lambī* *Haravijaya* 5, 87 in *lumbī* zu verbessern. Man nehme auch keinen Anstand, dem Ratnākara den Gebrauch eines *deśīśabda* zuzutruen. Dieser Dichter hat sich nicht gescheut, eine ganze Reihe von *deśīśabdās*, von prākritischen Bildungen überhaupt,² in seinem grossen Kāvya zu verwenden. Vgl. Alaka zu *Haravijaya* 27, 15.

¹ *lumbī* ‚Frucht‘, Wörterbuch in k. F., v, 231. So auch CAPPELLER in seinem Sanskritwörterbuch. Richtiger übersetzt JACOBI in seiner Analyse des *Parīṣiṣṭaparvan* S. 54 *mākandalumbī* *Parīṣ.* viii, 173 (cfr. *āmralumbī* 179) mit ‚cluster of mangoes‘.

² Hier eine kleine Blumenlese. Ratnākara gebraucht *grhacandra* Spiegel *Haravijaya* 35, 21 (vgl. FISCHER in BEZZENS *Beitr.* xiii, 4); *grahakallola* = Rahn 15, 32. 44, 66 (s. meine Beitr. z. ind. Lex., S. 68); *cuṭuli* Feuerbrand 14, 60 v. l., *cuṭuli* 39, 22 v. l. (*Hem. Deś.* iii, 15); *jharaṇka* Strohmann 17, 90 (*Hem. Deś.* iii, 55); *tālura* Strudel 22, 19. 30, 76. 34, 27 (*Hāla* 37); *mandira* = *manthānadhūraṇakaṭaka* (°*kuṭaka*?) 27, 15. 31, 48. 46, 26 (*Hem. Deś.* vi, 141, wo *mandira* mit *manthāna* und *śrīkhala* erklärt wird; vgl. *Schol. Hem. Abhidh.* 1023, S. 384 BÖHTLINGK, wo *mandira* für *mañjira* zu lesen ist, und *Hem. Śeṣaḥ* 134 *nūpure tu pādaśīti mandiraṇi pādanālikā*); *rasāyu* Biene 28, 30. 29, 14 (*Hem. Deś.* vii, 2 vgl. *Hem. Uṇ.* i, Comm.); *ruñjita* Gebrüll 38, 66. 40, 48. 43, 81 (*Hem. Prākṛ.* iv, 57); *rola* Kampf 43, 120 (*Hem. Deś.*

Die beiden Ausgaben des Śīloñcha, die in Indien erschienen sind, und die ich oben genannt habe, sind sehr schlecht und fast unbrauchbar. Die ed. Calc. (1878) will ich mit Stillschweigen übergehn. Die ed. Bomb. (1896) ist wohl die schlechteste Ausgabe irgend eines Lexicons, die mir je zu Gesicht gekommen ist, — noch viel schlechter als die ed. Bomb. des Anekārthasaṃgraha (vgl. *Götttingische Gelehrte Anzeigen* 1898, S. 473 ff.). Allerdings haben die Bombayer Herausgeber nur eine, offenbar sehr fehlerhafte, Handschrift des Śīloñcha benutzt, und der Commentar des Vallabhagaṇi ist ihnen unbekannt geblieben. Dennoch hätten sie mit Hülfe des Commentares zum Abhidhānacintāmaṇi gar manchen Fehler ihrer Handschrift leicht und sicher verbessern können. Wie aus den übrigens spärlichen Anmerkungen in der ed. Bomb. hervorgeht, haben die Herausgeber zwar erkannt, dass Beziehungen zwischen Śīloñcha und Abhidhānacintāmaṇi (richtiger: Abhidhānacintāmaṇivṛtti) bestehn, nicht aber, dass das Werkchen des Jinadeva nur eine Versificierung der Nachträge oder Zusätze in Hemacandras grossem Commentar ist. Wer ein gutes Manuscript dieses Commentares besitzt, besitzt zugleich die Quelle des Jinadeva und ist im Stande, die Angaben dieses Lexicographen zu controlieren und die Fehler in einem Manuscript des Śīloñcha zu corrigieren.

Soll der Śīloñcha für die Sanskritlexicographie nutzbar gemacht werden, so wird er zunächst neu herausgegeben werden müssen. In der ed. Bomb. erscheint nur der erste Kāṇḍa in leidlich correcter Gestalt; in den übrigen Kāṇḍa ist fast jeder Pāda durch einen oder auch mehrere zum Teil sehr grobe Fehler entstellt. Nicht *anteṣad*, sondern *antiṣad* (so richtig ed. Calc.!) lautet das Synonym von *śiṣya*, das Jinadeva, Śīloñcha 6 ed. Bomb., überliefert. Ich bemerke beiläufig, dass *antiṣad* mit der Bedeutung ‚Schüler‘ in Jainaschriften nicht selten vorkommt; vgl. z. B. WEBER, *Verzeichniss* II, 267, Vers 16.

VII, 15); *ālunḁhita* berührt 18, 48. 20, 43. 43, 219, *abhilunḁhita* = *jvalita* 17, 62 (vgl. *Hem. Prākṛ.* IV, 182. 208); *vellahala* zart 24, 45. 27, 53 (*Hem. Deś.* VII, 96, WEBER zu *Hāla* 599); *saṃudragḥaka* Badehaus 32, 4 (PISCHEL, *Bezenb. Beitr.* VI, 101); *saṃbharaṇa* = *saṃsaraṇa* 38, 41 (PISCHEL, *Gramm. der Prākṛitsprachen*, S. 217).

Nach Śiloñcha 15 ed. Bomb. *ārdraśabdau śriyāṇ matau* sollten (die beiden Wörter) *ārdra* und *śabda* die Bedeutung Śrī haben. Man verbessere *ā-ī-śabdau* d. h. die beiden Wörter *ā* und *ī* vgl. Schol. Hem. Abhidh. 226.

Śiloñcha 61 lese man *paribarhaṇa* für *parivakarṇa* (vgl. Schol. Hem. Abhidh. 716), 68 *ilyām* für *itmyām*.

Ueber *karṇo pāritre* 78 (lies *karṇo 'py aritre*) habe ich bereits in dieser *Zeitschrift* xiv, 231 gesprochen. Ebenso falsch ist auch *visphoṭo piṭake* 33, *viṣkambho kṛāko 'sya tu* 90, *māryo¹ puṣṭe* 111.

In dem Scholion zu Hem. Abhidh. 1369 (vgl. Abhidhānacintāmaṇi ed. Bomb. p. 52 n. 8) wird *anindriya* als ein Synonym von *manas* aufgeführt. Dementsprechend lese man Śiloñcha 125 *mano 'nindriyam api* statt *mano nendriyam api*. Auch in der corrupten Stelle Uṇādigāṇasūtra 952 p. 153, 2, wo *manas* erklärt wird, dürfte *anindriyam* zu lesen sein, nicht *antarindriyam*, wie KIRSTE (*Notes*, p. 180) vermutet.

Wenn ich sagte, dass der Śiloñcha des Jinadeva fast wertlos sei, so gilt das nicht auch von der Śiloñchaṭikā des Vallabhagaṇi. Da Vallabhagaṇi jedes einzelne Wort des Textes, unter Berufung auf die grammatischen Werke des Hemacandra und andre Autoritäten, mit beispielloser Genauigkeit erklärt, so ist der Commentar für die Feststellung der Wortformen unentbehrlich. Eine neue Ausgabe des Śiloñcha, mit dem Commentar des Vallabhagaṇi, wäre erwünscht.

Vallabhagaṇi hat an seinen Commentar eine lange aus 28 Versen bestehende Praśasti angehängt. Sie ist ihrem Inhalt nach, wie auch in einzelnen Ausdrücken, der oben besprochenen Praśasti zur Śeṣasaṃgrahaṭikā überaus ähnlich.² Nur der Vers, worin das Datum der Śiloñchaṭikā gegeben wird, sei hier ausgehoben:

¹ Nach Vallabhagaṇi ist zu lesen: *mayur uṣṭre*; vgl. Abhidhānasamgraha Nr. 6, p. 48, n. 2 (*mayur ity eke*) und Hem. Uṇ. 726, wo *mayu* ‚Kameel‘ ebenfalls überliefert ist. Aber Vallabhagaṇi kennt auch die Form *marya* für *mayu* (oder *maya*, Abhidh. 1254). Diese Form *marya* finden wir im Scholion zu Abhidh. 1254, S. 400 BÖHLINGK: *marya ity eke*.

² Die folgenden geistlichen Oberhäupter des Kharataragaccha nennt Vallabhagaṇi in der Praśasti zur Śiloñchaṭikā: Abhayadeva, Jinavallabha, Jinadatta; Jina-

vedendriyarasapṛthvīsaṃkhye varṣe Sunāgapuranagare |
madhumāsādye pakṣe mūlārke saptamūtithyām || 21 ||

Danach hat Vallabhagaṇi seinen Commentar Sonntag, den 19. März 1598 mit dem Nakṣatra Mūla, in der Stadt Sunāgapura, vollendet.¹

Ich gebe noch ein Verzeichniss der Werke und Schriftsteller, die Vallabhagaṇi citiert:

Amara, Amaraṭikā, Aruṇa, Indu, Indravṛyākaraṇa,² Utpala, Kātya, Kauṭalya (? Grammatiker), Kṣīrasvāmin, Gauḍa, Candra, Durga, Dramilāḥ, Dhanapāla, Dhanvantari, Nairuktāḥ, Bharata, Bhāguri, Bhoja, Manu, Mālā, Mālākāra, Muni, Yādava, Rakṣita (Durghaṭe Rakṣitaḥ), Vācaspati, Vāmana, Vikramādityakośa, Viśva, Vaijayantī, Vopālita, Vyāḍi,³ Śāśvata, Sūdaśāstra, Halāyudha, Hārāvali, Hugga.⁴

Die Śeṣasaṃgrahanāmamālā des Sādhukīrti.

Das Werk beginnt mit dem Verse

saṃdhāya hṛdi sarvajñaṃ śrīPārśvaṃ gurubhāratīḥ |
Abhidhānacintāmaṇeḥ kurvehaṃ Śeṣasaṃgraham ||

Danach ist der Śeṣasaṃgraha des Sādhukīrti eine Ergänzung zu dem synonymischen Wörterbuch des Hemacandra und verdient daher hier kurz besprochen zu werden.⁵

māṇikya, Jinacandra, Jinasiṃha, Jinarāja (Nr. 42—44. 60—63 bei KLATT, *Ind. Ant.* xi, 245 ff.).

¹ Professor KIELHORN hat die Güte gehabt, das Datum für mich zu berechnen. Wegen *mūlārka* verweist er mich auf *Epigraphia Indica* vi, p. 21, n. 5.

² Vallabhagaṇi zu Śīloṇḥa 60 *Hanūmān api Mārutau* citiert aus dem Indravṛyākaraṇa das Sūtra *kvacin matau dīrghaḥ*. Ueber das Indravṛyākaraṇa vgl. KIELHORN, *Ind. Ant.* xv, 181 ff.

³ Zu Śīloṇḥa 68 citiert Vallabhagaṇi aus Vyāḍi: *nyubjaḥ khaḍgaḥ kaḍatalam*, mit dem Zusatz *sa ca deśyūm api*. Vgl. dazu BÖHLINGKE unter *kaṭitala* und *kaḍitula*; Mahāvīyutpatti 238, 23: *kaḍintala*; Sādhukīrti, Śeṣasaṃgrahanāmamālā iii, 199: *ilyāṇi nyubjaḥ khaḍgaḥ kaḍitalaṇi tathā*. Nach Hemacandra Deś. ii, 19 ist *kaḍatalā* eine krumme, einschneidige, eiserne Waffe.

⁴ Vgl. meinen Aufsatz über den indischen Lexicographen Hugga, *WZKM.* xiv, 225 ff.

⁵ Einen genauen Bericht über das Werk des Sādhukīrti zu liefern bin ich nicht im Stande, da mehrere Blätter der Handschrift so fest zusammengeklebt sind,

Das Werk ist, wie der Abhidhānacintāmaṇi, in sechs Abschnitte eingeteilt. Den breitesten Raum nehmen die Synonyma der Bäume, Sträucher u. s. w. ein, kurz die Wörter, die in ähnlicher Vollständigkeit sonst in den medicinisch-botanischen Specialwörterbüchern aufgeführt zu werden pflegen, und von denen Hemacandra selbst eine grosse Anzahl in seinem Nighaṇṭuśeṣa zusammengestellt hat. Das Werk des Sādhukīrti umfasst gegen 1500 śloka und ist somit beinahe so gross wie das Werk des Hemacandra, das es zu ergänzen bestimmt ist.

Ueber seine Quellen äussert sich Sādhukīrti nicht. Es liegt aber auf der Hand, dass er in erster Linie den Śeṣasaṃgraha des Hemacandra benutzt und verarbeitet hat. Auch andre Werke des Hemacandra gehören offenbar zu seinen Quellen: so die Abhidhānacintāmaṇivṛtti,¹ der Anekārthasaṃgraha, der Commentar zum Uṇādigāṇasūtra.² Ausserdem scheinen der Trikaṇḍaśeṣa und die Hārāvalī von Sādhukīrti excerpirt worden zu sein. Ob eine mittelbare oder unmittelbare Benutzung dieser Wörterbücher stattgefunden hat, lässt sich nicht feststellen. Andre Quellen, als die genannten, vermag ich mit Sicherheit nicht zu erkennen. Dass Sādhukīrti zu dem, was er bei seinen Vorgängern fand, eigne Zusätze gemacht hat, wird man ihm zutrauen dürfen.

Ebensowenig wie über seine Quellen äussert sich Sādhukīrti über die Zeit, zu der er lebte und schrieb. Wenigstens fehlt eine Praśasti in der mir vorliegenden Handschrift des Śeṣasaṃgraha. Dennoch lässt sich die Zeit des Sādhukīrti — vollständig: Vāḍindra-

dass es nicht möglich ist, sie von einander zu trennen, ohne Papier und Schrift wesentlich zu beschädigen.

¹ So geht Śeṣasaṃgrahanāmamālā I, 5 *sādhau tapodhano yogī samabhyt kṣāntimūn api* offenbar zurück auf Schol. Hem. Abhidh. 76, S. 296 BÖHTLINGK: *tapodhano yogī samakrt kṣāntimūn ity ādini yaugikāni nāmāni bhavanti*.

² In einem Nachtrag zu Hem. Abhidh. 366 überliefert Sādhukīrti III, 4 das den älteren Kośa fremde Wort *viśamsthula* genau in der Orthographie, die im Uṇādigāṇasūtra 487 vorausgesetzt wird (siehe *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1898, S. 467). Die Worte des Sādhukīrti lauten: *vyagre viśamsthulo binduyuktālavayāḥ sa dant-yayuk*.

śrī-Sādhukīrtiyupādhyāya¹ — ziemlich genau bestimmen.² Einer seiner Schüler, Sādhusundaragaṇi, der Verfasser des Uktiratnākara, Dhāturatnākara und Śabdaratnākara, versetzt ihn in der Praśasti³ zu dem zuerst genannten Werke an den Hof eines Fürsten der Yavanas (*yavanapatisabhā*). Was für ein *yavanapati* gemeint ist, ergibt sich aus der Praśasti⁴ zur Kriyākālpalātā,⁵ dem Commentare des Sādhusundara zu seinem Dhāturatnākara. In Vers 16 teilt Sādhusundara mit, dass Sādhukīrti vom Kaiser Akbar den ehrenden Titel Vādīndra (Fürst unter den Disputanten) — den Titel also, den er thatsächlich führt — erhalten habe (*vādīndraṃ birudaṃ nṛpād Akbarāl lebhe samaṃ kovidaiḥ*). Sādhukīrti gehört danach der zweiten Hälfte des 16., vielleicht auch noch dem ersten Viertel des folgenden Jahrhunderts, an.

Aus dem reichen Inhalt der Śeṣasaṃgrahanāmamālā will ich hier ein Wort herausheben, — ein Wort, das ich schon früher zu besprechen Gelegenheit gehabt habe: *ogha*.

Hemacandra Anek. II, 574 ed. Calc. (vgl. 568 in meiner Ausgabe) schreibt dem Worte *pavitra* die Bedeutung *arghopakaraṇa* zu. In meinen Beiträgen zur indischen Lexicographie S. 88 habe ich gezeigt, dass die richtige Lesung vielmehr *oghopakaraṇa* ist, und dass der Commentator Mahendrasūri diesen Ausdruck folgendermassen erklärt: *oghopakaraṇam ūrṇātantusaṃtatinirmitam Jainamunīnām rajoharaṇam* d. h. das *ogha* (genannte) Geräthe⁶ ist der

¹ So nennt sich Sādhukīrti in der Regel in den Unterschriften der einzelnen Kapitel. Ebenso wird er von seinem Schüler Sādhusundara genannt; vgl. z. B. *Notices of Skr. MSS.* VIII, 11, Nr. 2557.

² Siehe bereits PETERSON, *Fifth Report* (Bombay, 1896), p. LXXVIII f.

³ Mitgeteilt von PETERSON, *Fourth Report* (Bombay, 1894), Extracts from MSS., p. 14.

⁴ S. PETERSON, *Fifth Report*, p. 157 ff.

⁵ Verfasst (vollendet) Samvat 1680 *śubhe dipālikādine*. Ein Versehen ist es, wenn JACOBI *ZDMG.* 33, 697 die Abfassung des Dhāturatnākara ins 18. Jahrhundert setzt. Leider ist diese Angabe von AUFRECHT, *Cat. Cat.* I, 272 wiederholt worden. Das richtige Datum, 1624 n. Chr., wird *Cat. Cat.* I, 725 gegeben.

⁶ Ich fasse *oghopakaraṇa* wie *Merumahābhṛt* (Kīrāt. 5, 1) ‚der Berg Namens Mern‘ oder *śaṃlātā*; BENFEY, *Vollst. Grammatik* § 656, v; WHITNEY §. 1280, b.

aus einer Reihe von wollenen Fäden gefertigte Besen¹ der Jaina-Mönche. Die Richtigkeit von *ogha* bezweifelte Borooah in seinem *Nānārthasamgraha* (Calcutta 1884), *Notes*, p. 59. Er meint, gerade die Erklärung des Mahendra beweise, dass *argha* die richtige Lesung sei. Auch in der neuesten Ausgabe des *Anekārthasamgraha*, Bombay 1896, Vers 1175, ist wieder *arghopakaraṇa* zu lesen. Nur BÖHTLINGK hat dadurch, dass er **oghopakaraṇa* n. ‚als Erklärung von *pavitra* Besen‘ in sein kürzeres Wörterbuch v, 251 aufgenommen hat, meine Verbesserung anerkannt. Die Richtigkeit von *ogha* zu bezweifeln, wird auch einem europäischen Gelehrten nicht so leicht in den Sinn kommen. Wohl aber muss man sich die Fragen vorlegen: lässt sich *ogha* ‚Besen‘ erklären? Lässt sich das Wort noch anderwärts nachweisen? Diese Fragen hat Borooah weder gestellt, noch beantwortet. Um den oben berührten Einwurf des indischen Gelehrten zurückzuweisen, habe ich in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* 1885, 387 f. zwei Erklärungen von *ogha* aufgestellt. Von diesen halte ich jetzt nur noch die zweite für richtig. Danach ist *ogha* ein vulgäres Wort (Gujarātī?) für ‚Besen‘, das mit dem Sanskritworte *ogha* ‚Flut, Menge‘ nichts zu thun hat.² WILLIAM MILES, *On the Jains of Gujerat and Mārwar*, *Transactions of the Royal Asiatic Society* III, 350 gebraucht das Wort in der Form *owgha*, BURGESS, *Ind. Ant.* II, 17 in der Form *ughā*, derselbe *Ind. Ant.* XIII, 277 in der Form *ogha*. Wenn Hemacandra *pavitra* mit *oghopakaraṇa* erklärt, so bedient er sich dabei eines vulgären Wortes, wie er und andre Lexicographen auch sonst

¹ Zu welchem Zwecke die Jains einen Besen tragen, sagt Mahendra nicht. Er setzt es bei seinen Lesern als bekannt voraus. Wir wissen es jetzt aus den Jainaschriften; vgl. z. B. *ZDMG.* 33, 3. 6. Aber lange vor dem Bekanntwerden der Jainalitteratur haben Europäer über den Besen der Jains berichtet, über den Zweck zu dem er getragen, über das Material aus dem er gefertigt wird: so E. Pinheiro (Pinnerus), Van Twist, Philippus a SS. Trinitate. Ersterer, ein portugiesischer Jesuit, schreibt unter dem 3. September 1595 über die Jains: Antequam sedeant, scopis gossypinis expurgant locum, ne fortuito casu vermiculum aliquem sessione sua opprimant et occidant. S. Jo. BAPT. PERUSCHI, *Historica relatio de magno Reg. Mogor*, Moguntiae 1598, fol. 23^a, cfr. 21^a.

² Zur Etymologie von *ogha* ‚Besen‘ vgl. die Mitteilung von PISCHEL, *GGA.* 1885, 388, n. 3. Mehr vermag ich. aus Mangel an geeigneten Hilfsmitteln, nicht zu geben.

bei den Worterklärungen öfters Prākritwörter, insbesondere deśiśab-dās, verwenden. Vgl. z. B. Anek. III, 22, wo *kālikā* = *dhūmarī*, Nebel, gesetzt wird. Weitere Beispiele habe ich in meinen Beiträgen zur ind. Lex. 65 ff., BEZZENB. Beitr. x, 130 f., Gött. Gel. Anz. 1885, 391 ff. gegeben.

Wenn man von einer Bemerkung des Mahendra zu Anek. II, 52 (*oghaḥ susādhūpakaraṇepi*) absieht, so war bis jetzt noch kein Lexicograph bekannt geworden, der das Wort *ogha* ‚Besen‘ überliefert. Jetzt kann ich mich auf Sādhukīrti berufen, der I, 8 die folgenden Synonyma von ‚Besen‘ (nämlich der Jaina-Mönche) aufführt:

*rajoharaṇam oghaḥ syād dharmadhvajapavitrake.*¹

Ich halte es für nützlich, diese Wörter — mit Ausnahme des bereits behandelten *ogha* — der Reihe nach zu besprechen.

Rajoharaṇa ist von BÖHTLINGK, *Wörterbuch in kürzerer Fassung* v, 162, mit einem Sternchen versehen worden. Allein der Verweis auf meine Beitr. S. 88, den BÖHTLINGK gibt, genügt als Beleg vollkommen. Denn Mahendra a. a. O. verwendet das Wort *rajoharaṇa* ‚Besen‘ als selbständiger Autor.² Ausserdem kommt *rajoharaṇa* (präkr. *rayaharaṇa*) sehr häufig vor; das Wort ist vielleicht der gewöhnlichste Ausdruck³ für ‚Besen‘ in der Jainalitteratur. Vgl. z. B. Hem. Paṛiśiṣṭaparvan XII, 125 ff.; Prabandhacintāmaṇi p. 206, 6. Mehr Stellen bei WEBER, *Verzeichniss* II, 1332 im Index. Einen Beleg hat BÖHTLINGK selbst schon gegeben. Er citiert: Hem. Par. 8, 76, unter *rajohara* Besen. Dies ist ein Versehen. An der angeführten Stelle steht nicht *rajohara*, sondern *rajoharaṇa*, und das Wort be-

¹ Dahinter steht: *oghānāma*. In dieser Weise werden in der Regel die einzelnen Synonyma mit einem Stichwort in *bhāṣā* versehen. So folgt auf die Wörter für die *mukhavastrikā*, das Mundtuch der Jainas (*mukhānantakaṇi tu mukhavastraṇ ca mukhapotikā* I, 8) das Stichwort *mukhapatīnāma*; vgl. dazu *muhapatti Uvāsagadasāo* § 77, vulgär *mohomati* bei BURGESS, *Ind. Ant.* II, 17. Der von Sādhukīrti gelehrte Ausdruck *mukhapotikā* findet sich bei WEBER, *Verz.* II, 884 *grhītarajoharaṇam mukhapotikaḥ suśrāvakaḥ*; der Ausdruck *mukhānantaka* ist mir nicht vorgekommen.

² *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung* I, Vorwort, Seite III.

³ Ein anderer gewöhnlicher Ausdruck ist z. B. *pādapronīchana* (präkr. *pāya-puṇchana*): *Sacred Books of the East*, vol. XXII, p. XXVIII.

deutet hier, wenn ich nicht irre, ‚das Fortwischen des Staubes,‘ vgl. *rayaharaṇaṃ karēttā* im Anhang zur Ausgabe des *Parīśiṣṭaparvan* S. 8, 2, und *rajoharaṇa* ‚the act of sweeping‘ (?) *Śikṣāsamuccaya* p. 35, 8.

Rajoharaṇa findet sich auch in der Zusammensetzung *sarajoharaṇa* am Schluss des *Ārhatadarśana* im *Sarvadarśanasamgraha*,¹ in einem Verse, worin das, was den *Śvetāmbara* Jainas eigentümlich ist, kurz angegeben wird. Die *Śvetāmbaras* werden hier *sarajoharaṇāḥ* genannt. COWELL² übersetzt: The *Śvetāmbaras* are the destroyers of all defilement. Ich würde übersetzen: Die *Śvetāmbaras* sind mit einem Besen versehen, sie tragen einen (aus Wolle gefertigten) Besen. *Sarajoharaṇāḥ* steht im Gegensatz zu *picchikāhastāḥ* — wie die *Digambaras* gleich darauf im *Sarvadarśanasamgraha* bezeichnet werden —, d. h. The *Digambaras* carry peacocks' tails in their hands (COWELL). Der Besen ist der *Śvetāmbara*-Secte eigentümlich, die *Digambaras* bedienen sich, statt des Besens, eines Büschels zusammengebundener Pfauenfedern, einer *picchikā*, *māyūrapicchikā* u. s. f., vulgär *morpiñchi* BURGESS, *Ind. Ant.* XIII, 194. — Nicht nur etwa in Jainaschriften, sondern auch in der klassischen Sanskritliteratur sehen wir den *Digambara* (*Kṣapaṇaka*, *Nagnāṭaka*) mit der *picchikā* auftreten: siehe z. B. *Harṣacarita* 54, 2. 168, 21 ed. Bomb., *Kādambarī* 31, 7 PETERSON, *Prabodhacandrodaya* 45, 12. 58, 10 BROCKHAUS,³ *Viṣṇupurāṇa* III, 18 Anfang (WILSON, *Works* VIII, 207).

¹ In einem Auszuge aus dem *Vivekavilāsa* des *Jinadattasūri* (KLATT, *Onomasticon* p. 11). Vgl. ausser den Ausgaben des *Sarvadarśanasamgraha* namentlich BHANDARKAR, *Report* für 1883—84, S. 458 f. (hier Vers 48).

² In der Uebersetzung des *Sarvadarśanasamgraha* von COWELL und GOUGH, London, 1882, S. 62. Vgl. auch COLEBROOKE, *Miscellaneous Essays* I², 452 (mir jetzt nicht zugänglich).

³ GOLDSTÜCKER in seiner Uebersetzung des *Prabodhacandrodaya* (1842) S. 167 f. bemerkt: ‚Ein Büschel Pfauenfedern wird bei der Beschwörung für erforderlich gehalten und deshalb von denen getragen, die sich für Zauberer ausgeben. Besonders führen die Jainabettler einen solchen bei sich.‘ Es geht aus diesen Worten nicht deutlich hervor, ob es GOLDSTÜCKER bekannt war, zu welchem Zweck die ‚Jainabettler‘ eine *picchikā* tragen, ferner, dass die *picchikā* zur Ausrüstung speciell eines

Um meine Uebersetzung von *sarajoharaṇa* zu rechtfertigen, will ich hier¹ nur auf die Auseinandersetzung über die Jainalehre in der *Ṣaṭdarśanasamuccayaṭīkā* des *Guṇaratnasūri*² verweisen. *Guṇaratna* unterscheidet zwei Secten, die *Śvetāmbaras* und *Digambaras*. Dann fährt er fort: *tatra Śvetāmbarāṇāṃ rajoharaṇa-mukhavastrikālocādir līṅgaṃ colapaṭṭakalpādiko*³ *veṣaḥ*⁴ u. s. w. Charakteristisch ist also für die *Śvetāmbaras* in erster Linie das *rajoharaṇa*, der Besen, die *mukhavastrikā*, das Mundtuch, und der *loca*,⁵ das Ausraufen der Haare. *Guṇaratna* hat das *rajoharaṇa* an die Spitze gestellt wie *Jinadatta* in dem Verse⁶

sarajoharaṇā bhaikṣabhujo luṇcitamūrdhajālḥ |
Śvetambarāḥ kṣamāsīlā nissahgā Jainasādhavaḥ ||

COWELL beruft sich⁷ wegen seiner Uebersetzung von *sarajoharaṇāḥ* mit ‚destroyers of all defilement‘ auf den *rajoharaṇadhārīn* (= *vratin*) bei *Halāyudha* II, 189. Die Gleichung *rajoharaṇadhārīn* = *vratin* stammt augenscheinlich aus dem Petersburger Wörterbuche,

Digambara gehört, und dass der *Digambara* im dritten Act des *Prabodhacandrodaya* aus diesem Grunde *śhīṣihaṇḍapicchiūhattho* auftritt. — Ob die *picchikā* der *Digambaras* und die *picchikā* der Zauberer oder Gaukler (*aindrajaṭika*) im Zusammenhang stehn, wage ich nicht zu entscheiden.

¹ Vgl. im Uebrigen *GGA.* 1885, S. 387 n. 1. 3, S. 388 n. 2.

² Im Auszug bei *WEBER*, *Verz.* II, 182; vollständig bei *PULLÉ*, *Giornale della Soc. As. Italiana* VIII, 169 ff. (vgl. 162 ff.).

³ Von diesen Kleidungsstücken handelt *Sādhukīrti* I, 9: *kalpas tu pracchadapaṭi* (*kalapaḍānāma*); *lomapaṭy aurnīkaḥ paṭaḥ | varṣūkappaḥ* (*lovaḍīnāma*); *kaṭivastre colapaṭṭa iti smṛtaḥ* (*colavaḍūnāma*) || Vgl. im Uebrigen *JACOBI*, *Sacred Books of the East* XXII, p. 67, n. 3; p. 73, n. 2.

⁴ *PULLÉ* in seiner Paraphrase dieses Satzes, a. a. O., S. 162, sagt: Distintivo degli *Śvetāmbara* è un abito munito di un velo per tener la faccia monda dalla polvere. — Von alledem ist im Original schlechterdings fast gar nicht die Rede. Die *mukhavastrikā* wird vor den Mund gelegt, um zu verhindern, dass Insekten — *culex vel musca*, sagt der oben genannte *Pinnerus* — in den Mund gelangen.

⁵ Im *Prākṛit loya*, z. B. *Kalpasūtra* 116; = *keśotpāṭana*, *Hem. Par.* 8, 76. Vgl. auch *WEBER*, *Verzeichniss* II, 976, n.

⁶ *BHANDARKAR*, *Report* für 1883—84, S. 459, Vers 48.

⁷ Uebersetzung des *Sarvadarśanasamgraha*, p. 62 n.: *Sarajoharaṇāḥ* is explained by the *rajoharaṇadhārīn* (= *vratin*) of *Halāyudha*, II, 189.

wo BÖHTLINGK, ich weiss nicht aus welchem Grunde, ein Fragezeichen hinter *rajoḥaraṇadhārīn* gesetzt hat. — Wie ist *rajoḥaraṇadhārīn* aufzufassen? Zur Beantwortung dieser Frage wird zunächst die Stelle, wo das Wort vorkommt, einer kritischen Beleuchtung unterworfen werden müssen. Halāyudha II, 189 f. lautet bei AUFRECHT:

tapasvī samyataḥ śānto munir liṅgī yatir vratī |
rajoḥaraṇadhārī ca śvetavāsāḥ sitāmbaraḥ || 189 ||
nagnāṭo digvāsāḥ kṣapaṇaḥ śramaṇaś ca jīvako jainaḥ |
ājīvo maladhārī nirgranthaḥ kathyate sadbhīḥ || 190 ||

Es ist nun auffällig, dass sich in den bekannteren — mir zugänglichen — Kośa keine Stelle findet, die der ersten Strophe genau entspricht. Nur die zweite Strophe ist deutlich in der Vaijayantī des Yādavaprakāśa¹ reflectiert (202, 30 f.):

kṣapaṇaśramaṇau nagno nagnāṭaś ca digambaraḥ ||
ājīvo jīvako jaino nirgrantho malavāry (!) api |

Yādava, dem Halāy. II, 190 vorgelegen haben wird, hat die versfüllende Phrase *kathyate sadbhīḥ* ausgeworfen und dafür *nagna* hinzugefügt, für *digvāsas* hat er das gewöhnlichere *digambara* eingesetzt und das Metrum geändert. Sonst vgl. noch Hārāvalī 115 ed. Bomb., wo *nagnāṭaka*, *nirgranthaka* (*nirgaṇḍaka* v. l.), *bhadantu* und *digambara(ka)* mit der Bedeutung *nagna* überliefert werden. Auf Hārāvalī 115 seheint, zum Teil, Sādhukīrti I, 6 zurückzugehen:

nagnāṭako bhadantaś² ca niguṇṭakadigambarau |
nagnaḥ kṣapaṇakaḥ kāryapuṭaḥ³ kṣapaṇa ity api ||

¹ OPPERT übersetzt im *Vocabulary of the Vaijayantī* die Wörter von *kṣapaṇa* bis *digambara* mit ‚naked‘, die Wörter von *ājīva* bis *malavārīn* (!) mit ‚Jaina beggar‘. *Maladhārīn* (so ist bei OPPERT zu lesen!), eigentlich ‚Schmutzträger‘, ist eine sehr passende Bezeichnung eines Digambara Jaina; vgl. z. B. Prabodhacandrodaya 45, 10. Thatsächlich findet sich *Maladhārīn* als Beiname nicht nur von Digambaras, sondern auch von Śvetāmbaras: vgl. z. B. PETERSON, *Third Report* (1887), p. 28 und namentlich die Mitteilungen von LEUMANN (nach KLATT), *Epigraphia Indica* III, 188 f.

² Hem. Up. 222 *bhadanto nirgrantheṣu śākyeṣu ca pūjyaḥ*.

³ Vgl. Hem. Anek. IV, 58.

Wenn sich wirklich kein Reflex von Halāy. II, 189 in den jüngeren Wörterbüchern finden sollte, so verdient der Umstand, dass die Strophe nicht in allen Handschriften steht, Beachtung. Die Strophe fehlt gerade in der ältesten, datierten, von AUFRECHT benutzten Handschrift; sie fehlt auch in der Ausgabe des Halāyudha im *Ṣaṭkośasaṃgraha* (BENARES 1873). Diese Ausgabe bietet auf S. 27 die 190. Strophe mit dem Stichwort *Jainanāma* und fügt dann noch eine Strophe, die ihrem Inhalt nach mit Str. 189 bei AUFRECHT übereinstimmt, hinzu (mit dem Stichwort *munināma*):

munis tapodhano hi syād virato 'kiṃcano vrati |
anagarah¹ pravrajitaḥ śvetavāsās tu saṃyataḥ || 198 ||

Diese Strophe, die AUFRECHT in keiner von seinen sieben Handschriften gefunden hat, wird man, schon wegen des ganz unpassenden *tu*, für eine Interpolation erklären müssen. Thut man das aber, so ist es nur ein Schritt bis zu der Behauptung: auch Str. 189 bei AUFRECHT ist interpoliert.² Mindestens ist es sehr zweifelhaft, ob Halāyudha das Wort *rajoḥaraṇadhārin* wirklich überliefert hat.

Indessen, da sich das Wort in mehreren Handschriften des Halāyudha findet, und da es auch in unsre Sanskritwörterbücher aufgenommen worden ist, so muss es erklärt werden. Das ist sehr gut möglich, wenn man nur Halāy. II, 189 f. im Zusammenhang betrachtet. AUFRECHT im Glossar zum Halāyudha erklärt die Wörter von *tapasvin* bis *vratin* mit ‚ascetic‘, ‚one who controls his passions‘ u. dgl.; *rajoḥaraṇadhārin* (*Glossary*, p. 319) bleibt unübersetzt; die

¹ Lies *anagārah*, der Heimatlose. Dieses im Sanskrit noch nicht belegte Wort findet sich z. B. Hem. Par. 12, 317. In der heiligen Litteratur der Jainas ist *anagāra* (prākr. *aṇagāra*) sehr häufig.

² Ich kann nicht alle Gründe anführen, die mich bestimmen, Hal. II, 189 für eingeschoben zu erklären. Man beachte nur, dass die Wörter von *tapasvin* bis *vratin* (mit Ausnahme von *liṅgin*: siehe unten) sämtlich auch anderswo im Halāyudha vorkommen, und zwar dort, wo man sie erwarten muss. Wenn der Sanskritcommentar zum Halāyudha veröffentlicht sein wird, wird sich eine kritische Frage wie die vorliegende leichter erledigen lassen. Die einzige Handschrift des Commentars die ich kenne beginnt erst mit II, 339. Ziemlich vollständig dürfte die Handschrift sein, die PETERSON, *Sirth Report* (1899), p. 94, verzeichnet hat.

Wörter von *śvetavāsas* bis *śramaṇa* bedeuten nach AUFRECHT ‚a (naked) Bauddha mendicant‘, die Wörter von *jīvaka* bis *nirgrantha* bedeuten ‚a Jain mendicant‘ u. dgl. Diese Uebersetzungen können nur zum Teil richtig sein. Denn im Halāyudhakośa¹ ‚sehn wir im allgemeinen Artikelschluss und Schluss eines Verses oder Vers- teiles zusammenfallen‘. Mit *nagnāṭa* Str. 190 beginnt ein neuer Artikel, eine neue Reihe von Synonymen. Die Wörter *nagnāṭa*, *digvāsas* u. s. w. bis *nirgrantha* sind Wörter für Jaina, und zwar insbesondere für Digambara Jaina. Man denke nur an den schmutzigen Nagnāṭaka, der mit einem Bündel Pfauenfedern in der Hand im Harṣacarita 168 auftritt, und vergleiche noch BÜHLER, *Ind. Ant.* VII, 28, WEBER, *Verz.* II, 956 n. Wir wenden uns zu Strophe 189. Die Wörter von *tapasvin* bis *vratin* — auch *liṅgin*² — können alle ebenfalls auf Jainas bezogen werden: dass Śvetāmbara Jainas gemeint sind, scheint daraus hervorzugehn, dass die Strophe mit *śvetavāsāḥ sitāmbaraḥ* schliesst. Diese beiden Wörter bedeuten sicher nicht einen buddhistischen Bettler — wie AUFRECHT will —, sondern einen Śvetāmbara (weissgekleideten) Jaina.³ Was *sitāmbara* betrifft, so habe ich auch BÖHTLINGK auf meiner Seite. Zum Ueberfluss will ich aber noch Belege geben: *śvetavāsas* = Śvetāmbara findet sich z. B. im Kupakṣakauśikāditya bei WEBER, *Verz.* II, 980; *sitāmbara* wird ebenso gebraucht im Prabandhacintāmaṇi 107, 16 und sonst oft. Es bleibt *rajoharaṇadhārin* übrig. Da das Wort nur durch das Flickwort *ca* von *śvetavāsas* getrennt ist, so wird man es als ein Synonym von Śvetāmbara anzusehn haben. Wer

¹ BÜHLERS *Grundriss* I, 3 B, Seite 10.

² Eigentlich einer, der die Abzeichen hat. Vgl. ausser der oben aus Guṇaratnasūri citierten Stelle namentlich LEUMANN in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Aupapātikasūtra S. 14 f.

³ Irre ich nicht, so ist Halāy. II, 189 bei AUFRECHT und II, 198 im Śaṭkośa-saṅgraha von einem Śvetāmbara Jaina interpoliert worden, der specielle Ausdrücke für *śvetāmbara* bei Halāyudha vermisste. (Man könnte den im Vivekavilāsa hinter Vers 48 eingeschobnen Vers *vratasūlāḥ* zum Vergleich herbeiziehn; s. BHANDARKAR, *Rep.* für 1883—84, p. 459.) Warum Halāyudha — oder der Vorgänger, den er ausschrieb — die Digambaras bevorzugt hat, lässt sich nicht feststellen.

aber weiss, dass die Śvetāmbaras ein *rajoharaṇa*, einen Besen, tragen, dem ergibt sich die Erklärung des Wortes ganz von selbst: *rajoharaṇadhārī* ist = *sarajoharaṇa* und bedeutet eigentlich ‚Besenträger‘, genau wie *rajoharaṇadhāraṇa* ‚das Tragen des Besens‘ bedeutet in dem Verse (ZDMG. xxxviii, 3):

jantavo bahavaḥ santi durdṛśā māṃsacakṣuṣām |
tebhyaḥ smṛtaṃ dayārthaṃ tu rajoharaṇadhāraṇam ||

Die vorgetragne Erklärung von *rajoharaṇadhārī* habe ich bereits 1883 in meinen Beiträgen zur ind. Lex. S. 88 angedeutet. Ich halte auch heute noch daran fest, obwohl vor Kurzem eine ganz andre Erklärung aufgestellt worden ist. *Rajoharaṇa* findet sich nämlich — wie BÖHTLINGK zuerst vor mehr als 25 Jahren im Pet. Wörterbuch unter *haraṇa* und dann wieder in der kürzeren Fassung VII, 370 angegeben hat — auch im Kauśikasūtra (13, 11). BLOOMFIELD in seiner Ausgabe des Kauśika p. LIII führt *rajoharaṇa* unter den Wörtern auf, which have not been found hitherto outside of the Kauśika. Dass das Wort *rajoharaṇa* ganz gewöhnlich ist, haben wir gesehn. Anders stehts mit der Bedeutung des Wortes im Kauśikasūtra. Die mehr oder weniger corrupten Commentare des Dārila¹ und Keśava erklären — wenn ich sie recht verstehe — *rajoharaṇa* mit *ākāśodaka*, das, wie z. B. *gaganāmbu*, ‚Regen, Regenwasser‘ bedeutet. Dementsprechend übersetzt CALAND in seinem vor trefflichen ‚Altindischen Zauberritual‘ (Amsterdam 1900) S. 26 *rajoharaṇa* mit ‚Regen‘. Wenn sich aber CALAND auf *rajoharaṇadhārī* Halāy. II, 189, ‚welches *vratī* bedeutet‘, beruft und meint, dieser Ausdruck bedeute eigentlich ‚der den Regen erträgt‘, so kann ich dieser Auffassung nimmermehr zustimmen. Wäre es nötig, zu beweisen, dass *rajoharaṇa* (das was den Staub fortnimmt) ‚Regen‘ oder dgl. bedeuten kann, so läge es nahe, Kaccāyanappakaraṇa, Kibbidhānakappa I, 25 herbeizuziehn (*rajaṃ haratīti: rajoharaṇaṃ toyaṃ*). Siehe CHILDERS unter *rajoharaṇa*.

¹ *Raja udakam ucyaṭe* bei Dārila habe ich nicht übersehn. Zu *rajas* ‚Wasser‘ vgl. GELDNER in den *Vedischen Studien* II, 265.

Als Synonyma von *rajoharaṇa* überliefert Sādhukīrti noch *dharmadhvaṇa* und *pavitra(ka)*. Ersteres Wort kann ich nur durch einen Hinweis auf Hem. Par. XII, 126 *tad rajoharaṇaṇi dharmadhvajam ādatsva me 'nagha* belegen. Interessant ist, dass Abul Fazl, ein Zeitgenosse des Sādhukīrti, *dharmadhvaṇa* gebraucht. Siehe Āin i Akbarī, translated by JARRETT, vol. III (1894) p. 208: They [the Jain ascetics] carry a *Dharmadhvaṇa* made of woollen hairs like a tassel, bound with scarlet cloth and fixed in a wooden handle. As they constantly sit on the ground, they first gently sweep it with both hands that nothing may remain beneath.

Pavitra ‚Besen‘ auch bei Hemacandra Anek. 3, 568. Der Commentator Mahendrasūri citiert als Beleg: *pavitrāpāṇayo dvitrās tatrājagmur muniśvarāḥ*. Die Stelle stammt vermutlich aus einem der grossen Kāvya des Hemacandra. Im Anschluss an JACOBI, *Sacred Books of the East* 22, p. XXVIII mache ich noch darauf aufmerksam, dass *pavitra*, das Seihtuch, von Govinda zu Baudhāyanadharmasāstra II, 6, 11, 24 mit ‚a bunch of Kuśa grass for removing insects from the road‘ erklärt wird.

Verzeichniss der erwähnten oder besprochenen Wörter.

<i>anagāra</i> 39.	<i>ughā</i> 34.	<i>kaṭaka</i> 28 n.; 30.
<i>anindriya</i> 30.	<i>uccilīṅga</i> 18.	<i>kaṭitala</i> 31 n.
<i>antarindriya</i> 30.	<i>ucchara</i> 21 n.	<i>kaṭivastra</i> 37 n.
<i>antika</i> 16.	<i>ucchiras</i> 21 n.	<i>kaḍḍatala</i> , * <i>lā</i> 31 n.
<i>antiṣad</i> 29.	<i>ucchuna</i> 21 n.	<i>kaḍḍitala</i> , * <i>tula</i> 31 n.
<i>abhilūṅkhita</i> 29 n.	<i>utsara</i> 21 n.	<i>kaḍḍintala</i> 31 n.
<i>arghopakaraṇa</i> 33 f.	<i>umā</i> (!) 18.	<i>kalapaḍā</i> 37 n.
<i>ā</i> 30.	<i>uśas</i> 18.	<i>kalpa</i> 37.
<i>ākāśodaka</i> 41.		<i>kārttikika</i> 22 n.
<i>ālūṅkhita</i> 29 n.	<i>ekabhū</i> 17 n.	<i>kālākṣarika</i> 26 n.
	<i>ekānasi</i> 18.	<i>kuṭaka</i> 28 n.
<i>iḍāvatsara</i> 18.	<i>ekāntaropavāsa</i> 22 n.	<i>kūcchalīṅga</i> (!) 18.
<i>iḍvatsara</i> 18.	<i>ogha</i> 33 ff.	<i>keśotpāṭana</i> 37 n.
<i>i</i> 30.	<i>oghopakaraṇa</i> 33 f.	<i>kṣapaṇa(ka)</i> 38.

- gaganāmbu* 41.
guccha 26 f.
guñcha 26 n.
guluccha 26 n.
guluñcha 26 f.
guluñchu 27.
grhacandra 28 n.
grahakallola 28 n.
ghasuri 18.

cuṭulī, °ḍulī 28 n.
cunṭana 24 n.
coraḍa 18.
colapaṭṭa 37.
colavaṭā 37 n.

jāmpāna (!) 25.
jhampāna 25.
jharaṅka 28 n.

tālūra 28 n.

danuṣa (!) 19.
digambara(ka) 38.
digvāsas 38. 40.
dīpālikādīna 33 n.

dharmadhvaṣa 35. 42.
dhūmarī 35.

nagna 38.
nagnāṭa(ka) 38. 40.
nigunṭaka (?) 38.
nirgaṇḍaka 38.

paṭṭisa 18.
pavitra(ka) 33 ff.; 42.
pādaproñchana 35 n.
pādaṣīlī 28 n.
pāyapumṇaṇa 35 n.
piccha 26 n.
picchikā 36.
piñcha 26 n.
piṇḍī 26.
puṣkara, 'Sonne' 22 n.
pracchadapaṭṭi 37 n.
prati, 'Copie' 14.

bappa 19 n.
bāpa 19 n.
brahman, 'Sonne' 22 n.

bhaṭṭāraka 15 n.
bhadanta 38.
bharaṭaka 15 n.
bharbharī 18.

mañjira 28 n.
mandira 28 n.
maya 30 n.
mayu 30 n.
mayuka 18.
mayūka (!) 18.
marya 30 n.
maladhārin 38.
malavārin (!) 38.
māyūrapiicchikā 36.
mukhapotikā 35 n.
mukhavastra 35 n.

mukhavastrikā 35 n.;
37.
mukhānantaka (?)
35 n.
muhapati, °*pattī* 35 n.
mūlaprati 14 n.
mūlārka 31 n.
morpiñchi 36.
mohomati 35 n.

yauvanika (!) 25.

rajas, 'Wasser' 41 n.
rajohara (!) 35.
rajoharaṇa 33. 35 ff.
rajoharaṇadhārin
37 ff.
rayaharaṇa 35 f.
rasāyu 28 n.
riñcholī 26 n.
ruñjita 28 n.
rola 28 n.

lambikā 26 n.
lambī 28.
liṅga 37.
liṅgin 38 ff.
°luṅkhita 29 n.
lumbī, °ī 26 ff.
lumbikā 26 n.
loca 37.
lomapaṭṭi 37 n.
loya 37 n.
lolaghaṇṭa 17.
lovaḍī 37 n.

<i>vappa</i> 19.	<i>śamakṛt, °bhṛt</i> 32 n.	<i>suśrāvaka</i> 35 n.
<i>vapra</i> 19.	<i>śiṅghānaka</i> 19.	<i>Suṣumṇa</i> 22 n.
<i>varṣākālpa</i> 37 n.	<i>śvetavāsas</i> 38 ff.	<i>susādhū</i> 35.
<i>vādīndra</i> 33.		<i>sairin</i> 22 n.
<i>vāpya</i> (!) 19.	<i>samudragṛhaka</i> 29 n.	<i>sneharekabhū</i> (!) 17 n.
<i>visaṃsthula</i> 32 n.	<i>saṃbharāṇa</i> 29 n.	<i>snehu</i> 17 n.
<i>vṛddhetara</i> 23.	<i>sarajoharāṇa</i> 36 f.	
<i>vellahala</i> 29 n.	<i>siṅhānaka</i> 19.	<i>hanuṣa</i> 19.
	<i>sitāmbara</i> 38. 40.	

Halle a. d. S.

Bemerkungen zu Doughty's Travels in Arabia Deserta.

Von

J. J. Hess.

DOUGHTY's Reisewerk ist von berufener Seite wiederholt besprochen und gewürdigt worden. Als Fundgrube sehr vieler Einzelheiten geographischer und kulturhistorischer Natur verdient es reiche Beobachtung eines Jeden, dem die Kunde Arabiens und des Arabischen am Herzen liegt. Leider ist aber seine Benutzung nicht wenig erschwert durch die eigenthümliche Art wie DOUGHTY das Arabische transcribiert, sowie auch durch häufig bei ihm zu constatierende Fehler im Auffassen der gesprochenen Laute. Diese Unebenheiten werden in dem von kundigerer Hand revidierten Index nicht immer soweit ausgeglichen, dass über Form und Bedeutung der Wörter kein Zweifel mehr aufkommen könnte.

Ich glaube daher den Benutzern des Werkes einen Dienst zu erweisen, wenn ich für eine grössere Zahl von Wörtern des DOUGHTY'schen Index die correcte Form und Bedeutung gebe. Meine Wortformen sind, wo nicht das Gegentheil gesagt ist, stets dem Dialecte der *Gahţân* entnommen. Die Lautschreibung ist die aus GASPARI's arabischer Grammatik bekannte, nur bemerke ich, dass palatalisiertes *k* und *ḳ* mit (stimmlosem) *ts* und (stimmhaftem) *dz*, das nicht palatalisierte *ḳ* mit *g* umschrieben ist und mache darauf aufmerksam, dass *ḍ* und *z* beide gleich und wie ein emphatisches (hohes) *ḍ* aus-

gesprochen werden. ' und ^ bezeichnet betonte Silben, - unbetonte Längen.¹

543. 'ádde 'alâne auch 'ádde 'al ühélne (عدى على اهلنا).

544. Benî Abdille eine Unterabtheilung der Meřêr; auf der KIEPERTschen Karte ,Die Nilländer und Westarabien' fälschlich Benî Abdallah.

545. 'Öbîde; die Gařtân zerfallen in drei Gruppen 'Öbîde, Âl Mě-łámmed und el-Gěhâdir.

Statt *abu tawfish* habe ich *el-waham* als Name der Cholera gehört. 'abúd wurde mir erklärt als die Pflanzen, die aus den Körnern entsprossen, die zufälligerweise an einem Lagerplatze niederfallen und dann vom Regen bewässert werden; auch *me'ábbed*.

546. 'Adan ist verhört. *el-'adâme* pl. *el-'adâm* ist ein grosser, konischer Sandhügel auf einem 'erdz (q. v.).

Adilla lies 'Ádle. Die von DOUGHTY S. 427 angeführten Namen von Hunden lauten correct wie folgt:

Für einen Hund	Für eine Hündin
*'Ađwân	'Áđwe
Ša'lán	Šá'le
*Šuwân ²	
*Nezzâl	
*Mûši	
*Reřdân	Rářde
Dořmán	Dúřme
*'Amrân	'Ámre
Ťorfân	Ťúrfe
*Hwějĩš	Hwějĩše (?)
Nimrán	Nímre
Hěglân	Hěgle
Hedbán	Hédbe

¹ Die Endung ĩ = ع, habe ich der klassischen Orthographie und dem Herkommen zuliebe mit dem Längezeichen versehen, in Wirklichkeit ist sie kurz.

² Die mit * bezeichneten Namen sind nicht gařtânisch, sondern von einem Manne aus 'Ānêze.

Für einen Hund	Für eine Hündin
'Āglān	'Āgle
Tōgān	Tōge
*Zugmān	Zūgme
*Deblān	Deble
Sē'rān	Sē're
*Hawām	Hōme
*Bōgān	Bōge
'Idān	'Īde
*Fēgūwān	Fēgūwe
Hazzān	Házze

Auda (lies 'ōde) ist nicht ein Name, sondern bezeichnet ‚die alte Hündin, Eselin oder Stute‘. Die Bemerkung ‚*Sowwan* (whose mother was *Sowwa*)‘ ist unrichtig.

W. Adzîz ist identisch mit *W. Agîg* S. 547. Die 'Ötêbe sprechen *W. el-'Adzîdz*, die *Harb W. el-'Agîg*. DOUGHTY hat sich dadurch verleiten lassen zwei Thäler in seine Karte einzutragen. Vergl. HUBER S. 740.

el-'edd pl. *el-'edūd* ist ein Ort mit vielen und wasserreichen Brunnen (*gūlbān* und *hesjān*).

Für 'afrit sagen die *Ḡaḥtān e-sūkū* pl. *e-sūkūn*, auch *el-gūnn* pl. *el-gūnn*.

el-'éfri pl. *el-'afârje* ‚kleine langhalsige Gazelle von hellgrauer Farbe‘.

Die Orte von *l-Aflāj* lauten: *e-Sēh* auch *Sēh el-Hāmid*, *Lêle* auf S. 620 fälschlich *Leyta* geschrieben, *el-Hārfa*, *e-Rôḍa*, *el-Bedī*.

el-'ōgāb pl. *el-'ōgub* ‚the small swartbrown eagle‘.

el-'ogāl pl. *el-'ōgūl* ‚die Kopfsehnur‘ heisst bei den *Ḡaḥtān el-'emāme* pl. *el-'amājim*.

el-'ōgele pl. *el-'ogāl* [D. *āgella* und *ākilla*] ‚Brunnen mit süßem, aber spärlichem Wasser in einer Ebene‘.

547. *Aiḥa* ist wohl 'Īde, ein häufiger Name für ein *delūl* (für die Verwechslung der *d*-Laute vergl. *ahl aṭhab* = *ahl ādāb*).

el-'ūdzde pl. *el-'ādzdāt* ‚Stadtmauer‘.

él-jeleb pl. *l-aǧláb* ,Hausthiere (Kamele, Ziegen, Schafe, aber nicht Pferde), die man zum Verkaufe auf den Markt treibt‘.

548. *Ach*, aus dem D. wohl nur durch Analogie *AK* erschliesst, lautet bei den *‘Ötēbe*: *el-‘Ātts*, bei den *ǧaḥtān*: *el-‘Ātts*; es ist der *Baṭn al-‘Atk* des *HAMDĀNI* (141, 21), der den *Ṭwêdz* (طويق) in west-östlicher Richtung durchbricht und dessen Ursprung in der Nähe von *él-ǧaṣab* ist. Die von *HAMDĀNI* (auch *JAC.* I, 705) erwähnten *el-Bkarāt* (so ist die jetzige Aussprache), drei konische Berge, liegen südlich vom *el-‘Ātts* hart an der Westseite des *Ṭwêdz*.

‘Āléije (*DOUGHTY* II, 42) ungefähr zwei Tagereisen N. von *el-Ḥarîdz* auf der Höhe des *Ṭwêdz* (ohne Artikel, aber wohl identisch mit الغليّة *JAC.* III 716).

553. *‘Ārēmîš* ist ein häufiger Männername.

Die nach D. zu *el-‘Āriḍ* gehörigen Orte heissen *Mamfâḥa*, *el-Ḥâjer* (das حائرُ مَلْهَم des *JAC.* II, 189), *‘Zrîma* (ظرما *KIEPERT*’s Nilländer: *Dorâma*) *‘Ārje* kenne ich nur als *‘edd* zwischen *Néfî* (ohne Artikel, cf. auch *HUBER* 111!) und *e-Dwâdmî*. Ein anderes *‘Ārje* wurde mir angegeben zwischen *Tomîje* und *el-Ḥnākîje*.

554. *el-‘ôtfe* pl. *el-‘aṭaf* bezeichnet nicht nur ,a damsel‘, sondern den eigenthümlichen Sattel mit sammt dem Mädchen; bei den *ǧaḥtān* sagt man dafür *el-mzêjin*.

Die Impfung heisst sowohl *el-‘ādāb* als *el-‘ūdād* (weil am Oberarm: *el-‘ād* vorgenommen). Der Impfer heisst *el-me‘ādḍeb*, der Geimpfte *el-me‘ādḍed*.

Statt *Aṭheba* lies *‘Āḍbe*.

e-debāb pl. *l-idābbe* ,Fliege‘, nicht ,wilde Biene‘.

l-Āṭule ist zu lesen statt *Āṭūle* (statt *ṭ* ist vielleicht *t* zu setzen).

555. *el-Wahalān* heisst der Ort, den *DOUGHTY* *‘Auhelan* und *HUBER* 710 *Ouahān* schreibt.

Von einem Dorfe *el-Aijaṭhūt* habe ich nie sprechen hören, wohl aber von einer Abtheilung der *Duwāsir el-ǧijātāt* sing. *el-ǧijētî*; ebenso kenne ich eine Abtheilung *e-Šuwāige* sing. *e-Šâidzi*, die D. ebenfalls als village *es-Showġg* aufführt.

Lies *‘Ain e-Šwênä*‘.

l-ibâ'ir 'âzâb heisst, die Kamele weiden fern vom *ménzil* und verbringen auch die Nächte weit von ihm; die *Ġaḥṭân* sagen *el-bil 'âzîb*.

556. Die Stücke eingetrockneter Milch heissen *el-bâgel* nom. unitat. *el-bâgle*. Die *Ġaḥṭân* sagen dafür *l-üḡt* nom. unitat. *l-üḡta*.

el-bakûre pl. *el-bowâtsîr* hat wie der *el-mihġân* pl. *el-meḥġân* die Form ٢, ist aber dünner als dieser. *el-miš'âb* plur. *el-meš'âib* hat die Form ١; *el-'aša* pl. *el-'ašî* und *el-mâṭrag* plur. *el-maṭârîdz* sind glatte, grade Stöcke, der letztere ist dünner als der erstere.

557. *el-Berûd* auch *el-Borûd* Ort im *Wâdî é-Sirr*.

el-Bâṭîn der *Baṭn Falġ* der Klassiker.

el-Bedîya ist nicht in *el-Jémen*, sondern mit auf S. 546 erwähntem *el-Bidde'a* identisch; s. oben S. 47.

559. *el-beleş* morbus gallicus wird behandelt mit 'ôšbe, Sarsaparilla'.

560. *el-bórġa'* pl. *el-barâdzé'*, der Schleier, der das Gesicht mit Ausnahme der Augen ganz verhüllt'. Der Schleier, der demjenigen ähnlich ist, der in Aegypten getragen wird und die Stirn frei lässt, heisst bei den *Ġaḥṭân* *el-mîltem* pl. *el-melâtîm*.

Statt *bersîm* sagen die Beduinen wohl durchwegs *el-dzett*.

el-Bertha, auf der Karte *el-Berrtha*, heisst in Wirklichkeit *el-Bértse* oder *Bértset* 'Zbêde, bei den Ḥarb *Bîrket Zbêde*.

Dass *el-Berûd* auch *Bessâm* heisst bezweifle ich sehr, niemand weiss etwas davon. Der auf der Karte von KIEPERT angegebene Ort *Bessam* ist sicherlich verschrieben für 'Öbāsân, ein 'edd, der an der Strasse zwischen Šâġra und *e-Dwâdmî* liegt.

561. *el-Begûm* sing. *el-Begîmî*, Stamm im *Wâdî Trûbe*.

Man sagt mit dem Artikel *el-bil*, aber ohne Artikel *îbil*, z. B. *îblê Mēḥâmmēd ġâdet*, die Kamele Mohammeds haben geweidet'.

562. Von *Wâdî Bîše* (ohne Artikel) ist mir bekannt *e-Nedzî'* resp. *e-Negî'* und *el-Ġenêne* auch *Ġenênet Bîše*.

563. *el-baṭîn* wurde mir erklärt als eine Ebene, die parallel an einem langen Berge liegt. Sicher ist, dass die Ebene, die zwischen *el-'Érdz* (eine lange Dünenkette, die die Ostgrenze von *el-Wésm* bildet) und dem Gebirgszuge *Ṭwêdz* liegt, *el-Baṭîn* heisst.

564. Lies *el-Bēkērîje* statt *el-Bukkerîeh*.

Das Kamel, das zum ersten Mal geworfen hat, heisst *el-bîtsir* plur. *l-abkâr*.

567. Die Katze heisst bei den Arabern *el-gâtû* pl. *el-gētāwe* oder auch *el-bess* pl. *el-bēsāse*. Die *Hādar* haben wohl welche, die Beduinen nie.

el-Cheffy, *Keheyfy*, *Chuwa* (!) wird von allen Leuten des *Nejd* *e-Tshāfe* gesprochen, auch HUBER transcribiert *Etzhafe*. JACUT IV, 332 *al-Kāhfah*.

Für *Benī Kelāb* hörte ich *Benī Akleb* oder *Benī Jiklibe*.

568. *Chôl*, von den Arabern *Tsôl* gesprochen, ist türkisches چول *tşöl*, bei den Beduinen wohl kaum bekannt. Ich hörte es von Städtern.

570. *e-dütse* und *e-dū'etse* wurden mir definiert als *ramle şugājire u-sahle biha 'ösb'*, eine kleine mit Kräutern bewachsene Sandebene.

e-Defîne (mit Artikel) mit tiefen gemauerten Brunnen (*gūlbân*) JACUT II, 550: *ad-Datînah*.

Statt *el-Dam* ist *e-Ldām* zu lesen. Möglicherweise ist *e* blos prosthetisch und *Ēldām* wäre لدام, wie *Ēlsāife* = لصفاء.

571. *Wādī e-Duwāsir*. Die correcten Formen der angeführten Namen sind *el-Hmām*, *e-Šātbe*, wohl das *aš-Šatbatāni* des JAC. III, 289, *e-Sléijil*, *Támre* (JAC. I, 874), *e-Ldām*, *el-Lóǧf*, *Fār'a* oder *Fār'at* *el-Wādī*. *eth-Thëllum* ist mir nicht bekannt.

ed-Dellam augenscheinlich dasselbe wie *ed-Dillum* p. 572. Beide sind vielleicht verschrieben für *e-Sēlem*, das mir als Station und *Wādī* zwischen *el-Hárj* und *el-Hôta* angegeben wurde.

573. Lies *e-Dwādmī* mit Artikel; lies *e-Dôh*.

574. Statt *dubba* lies *é-debā* nom. un. ebenfalls *é-debā*.

Für *dullu* lies *e-délū* plur. *é-dēlī*.

575. Das Harz *el-'élts* kommt nach meinen Erkundigungen vom Baum *e-tō'lūge* plur. *e-ta'ālīdz*.

576. Lies *l-Ēngel*; *el-'Érg* resp. *el-'Érdz*.

577. *l-Étle* ist durchaus nicht ein 'ruined site', sondern ein Ort c. 1½ Tagereise südlich von *é-Rass*.

578. Der Korb, in den die Kaffetöpfe, Tassen u. s. w. gesteckt werden, heisst bei den *Gakṭān* *el-ǧūne*, *ǧūnet e-delāl*.

Statt *Féha* lies *Fêhe*.

579. Dass *el-Fer'a* der Name für den District umfassend die Orte *el-Hôta*, *el-Harîdz*, *el-Hélwe*, *Na'am* ist, glaube ich nicht, da mir ein weitgereister Kaufmann aus *el-Hôta* ausdrücklich versicherte, dass ein Gesamtname für diese Städte nicht existiere.

el-Fâr'a in *el-Wésm* wird gewöhnlich *Fâr'at Usédzir*,

el-Fâr'a ,in the South country' (bei KIEPERT Nilländer: *el-Fâra*) *Fâr'at el-Wudâ'in* genannt, auch *Fâr'at el-Wâdi*. Letzteres hat den Namen davon, dass es am höchsten Punkte des *Wâdi e-Du-wâsir* liegt, das gegen Osten zu sinkt.

Ferjèyn ist *Ferdzên* HUBER 714, HAMDÂNI *Dât Firḳâin*.

580. Der arabische Name für getrocknetes Fleisch ist *e-šerîḥ*.

582. Statt *Fúrje* lies *Firḡe*.

Wenn die Uebersetzung D.'s ,*fuzzna* we had been up and after them' richtig ist, so muss *fezā'ne* transcribiert werden. *fézû'* 'ala heisst ,verfolgen', *fâz min* ,weggehen von'.

Statt *Gabbily* lies *Ġbāle* vgl. HUBER 716.

el-dzâble ,morgen'.

583. Die 'Ānéze sagen *galjân* nicht *galjân*.

el-gāna pl. *el-dzenjân* heisst doch nur Rohr, clubstuk müsste heissen 'āsā *gāna*.

el-gāre pl. *el-qwar* hat meines Wissens nie eine andere Bedeutung als ,kegelförmiger Berg'. Wenn I, 547 wirklich der ,oasis soil' gemeint ist, so lautete das Wort wohl *el-garāre*, was mir mit *ésahel* ,Ebene' erklärt wurde.

Ġarat Utétie ist zu lesen an Stelle von *Ġarat Ovsheyfîa*; da *f* und *t* in den *Néjd*-Dialecten beide stark gehaucht werden, so sind sie leicht zu verwechseln. Dass dieselbe ein Wallfahrtsplatz war, wurde mir nicht berichtet, wohl aber, dass es die höchste *Ġare* in ganz *el-Wésm* sei und dass sich auf ihr alte Ruinen von den *Helālîje* herstammend befinden. Sie liege in der Nähe von *Utétie* (= *Uṭāifjah* HAMDÂNI 163, 24, JAC. I, 121).

Ġarat e-Têri ist nicht identisch mit *Ġarat Utétie*, der Verlust einiger Notizen verhindert mich ihren Ort genau angeben zu

können, ich erinnere mich nur noch, dass sie ebenfalls in *el-Wésm* sich befindet.

584. Statt *el-Gerġen* lies *el-Gerîne* resp. *el-Dzerîne*, ein Ort in *el-Wésm*.

Statt *Geserra* lies *Ġzāra*, ein Brunnen (*dzēlīb*) am Nordende des *Twēdz* $1\frac{1}{2}$ Tagreise nördlich von *e-Zūfī* (JAC. II 59?).

585. Rūthel heisst *ēl-maġar*; an der Richtigkeit von *ghrerra* zweifle ich.

el-ġōġ (الغوج) plur. *el-ġāġe* ist der Hengst.

Was D. *el-ghrullathī* schreibt, lautet *el-ġālt* nom. un. *el-ġālte*.

Der Plural von *el-ġinē* lautet wie im ägyptischen Dialect *el-ġinēhāt*.

586. *ēl-gow* pl. *el-ġjān* ist nicht ein ‚seyl bed‘, sondern eine rundliche Niederung, in der zur Regenzeit das Wasser stagniert.

el-Ġwē’īje ist zu schreiben statt *Goayīeh*. Es giebt auch ein *el-Ġwē’* etwa $1\frac{1}{2}$ Tagereise SW. vom vorigen, da dies jedoch ein unbedeutender Ort ist, so wird mit dem *el-Kwei’* der KIEPERTschen Karten wohl das erstere gemeint sein.

Für Granit hörte ich wie HUBER den Namen *ē-dēkar*.

587. Für *Gutīa* lies *el-ġūfī* pl. *el-gowāfī*.

588. *el-ḥadūġ* plur. *el-ḥédīġ* ist ein weibliches Lastkamel.

ēl-Ḥāfar auch *Ḥāfar el-Bātīn*, bei JAC. II, 294 *Hāfar Abī Mūsā*.

el-ḥāġū bedeutet bei den *Ġaḥtān* bloß die Taille; der lange Leibriemen wird bei ihnen *e-sībte* genannt. Andere Stämme nennen ihn *ēl-ḥageb*.

589. *el-Ḥeġnāwī* ist die correcte Form gegen WETZSTEIN, der *Heḵnowī* schreibt.

590. Cinder-hill heisst *ēl-ḥalā* pl. *ēl-ḥelī* oder *el-ḥelīn*.

Die *ḍabb*-Eidechse wird auch *Obū Ḥāmed* oder *Obū Aḥmed* genannt.

el-ḥamāde ‚die Kieswüste‘ ist ohne *Tešdid* zu schreiben.

Hammam ‚the purse‘ ist offenbar ein Schreibfehler für *hemjān* (هميان persisch ‚Beutel‘).

592. *el-Harîq* resp. *el-Harîdz* grösserer Ort im NW. von *el-Hôta*.

593. *Hárrat Kûšûb* ohne Artikel. Auch HUBER 735 schreibt unrichtig *harrah El-Qešeb*.

Statt *Harrat Turr'a* lies *Hárrat e-Ṭarâh*. Bei KIEPERT Nilländer fälschlich *Harrat el-Turra'* (JAC. III, 521).

el-hâšî pl. *el-hešwân* einjähriges Kamel, synonym mit *el-mafrûd*, die Angabe DOZY S. I, 292 ist unrichtig.

594. *Hâḍn* wird gesagt ohne *Ġébel* für *J. Hatthon*.¹

Lies *el-Hôta* statt *Hauta*. Es giebt ein *Hôtat Benî Temîm*, das bekannte *el-Hôta* und ein *Hôtat 'Sdêr*. Letztres auf KIEPERT'S Karte irrthümlich *Hûla* geschrieben.

595. *el-ḥēzâm* pl. *el-hîzm* der Gürtel.

el-ḥâzm pl. *el-ḥēzûm* oder *el-ḥezmân* ist eine mit grossen Kieseln übersäte Ebene.

el-Hâzzam ist *Hâzm Šēḥân* HUBER 732, 733.

Lies *Hezêḡ e-Šêd* HUBER 736 (KIEPERT, Nilländer fehlerhaft *Hazeim e-Sêjid*).

Lies *el-Hēnākîje* nicht *el-Henakîe* wie KIEPERT Nilländer schreibt.

596. Lies *el-ḥeñšûlî* plural *el-hēñšel*, mit Nasalierung des *n*, 'Wüstenräuber'.²

598. Lies *Hrêḡle*, bei KIEPERT *Horeimele*.

600. Lies *el-ḥazz*, das Glück'.

el-ḥwâr pl. *el-ḥērân* ist der Name für ein ganz kleines Kamel, das das erste Jahr noch nicht erreicht hat. Die den verschiedenen Jahren entsprechenden Kamelnamen sind folgende bei den *Gaḥtân*:

el-ḥwâr plur. *el-ḥērân* vor dem 1. Jahre.

el-mafrûd plur. *el-mefārîd* von dem 1. bis zum 2. Jahre.

el-ḥeddz plur. *el-ḥidzdzân* von dem 2. bis zum 3. Jahre.

el-lidzî plur. *el-lidzjân* von dem 3. bis zum 4. Jahre.

¹ In allen Karten und Reisewerken findet man vor jedem Bergnamen *Ġébel*. Dies ist sehr häufig unrichtig. So sagt man wohl *Ṭwêdz* oder *Dilû' Ṭwêdz*, niemals aber *Ġébel Ṭwêdz*, ebenso *Hazâz*, *Hillât* stets ohne *Ġébel*.

² *n* wird im *Gaḥtândialect* vor *š* stets nasaliert.

el-ǧida' plur. *el-ǧid'ân* von dem 4. bis zum 5. Jahre.

é-tinī plur. *e-tinjân* von dem 5. bis zum 6. Jahre.

e-rebā' plur. *e-reb'ân* von dem 6. bis zum 7. Jahre.

e-sedīs plur. *e-sidsân* von dem 7. bis zum 8. Jahre.

Da diese Liste von der BURKHARDT'S bedeutend abweicht, so bemerke ich, dass die drei letzten Namen vom Hervorstossen der Zähne genommen sind. B. irrt, wenn er glaubt, *é-tinī* bedeute ein Kamel, das zwei Mal geboren habe und *e-rebā'* eines, das vier Jahre alt sei. Ebenso ist *el-měhalūl* nicht ein Altersname, sondern bedeutet ein Kamel, dem behufs Entwöhnung ein spitzes Stück Holz (*el-hlāl* plur. *l-aħlle*) durch die Nase gezogen ist.

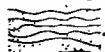
601. Statt *ħumṣīs* hörte ich *el-ħambeṣīs*,

Statt *ħumṭh ħāmḍ* lies also *Wādī l-Ĥāmḍ*.

el-ħādbe plur. *el-ħēdāb* bezeichnet einen dunkelrothen, mit Geröll bedeckten, konischen Hügel oder Berg. Die *ħādbe* ist nicht so schlank wie die *ǧāre* und kuppenförmig, während die *ǧāre* oben ein kleines Plateau hat.

602. *l-idmī* plur. *l-idm* wurde mir beschrieben als Gazelle mit grössern Hörnern als die andern Arten. Die Farbe sei *āħmar āzrag*, also ungefähr wie die *'efrī*, aber am Bauche und an den Hinterbeinen weiss.

606. Bei den *Ǧaħtân* heisst der ‚bone setter‘ *el-meǧēbber*.

Jaddar ist falsch, im Text steht richtig *jadda*; lies *el-ǧādde* plur. *el-ǧuwādd*. Auf den grossen Karawanenstrassen findet man eine Reihe von einzelnen nebeneinander laufenden Wegen von etwa 40 cm. Breite. Sie sind von Kamelen ausgetreten worden und sehr geschlängelt, es sieht also eine Karawanenstrasse so aus . Diese einzelnen Wege heissen *ǧūwādd*.

Ǧân ist singular wie im Altarabischen, *el-ǧinn* ist collectiv.

Statt *Jārada* lies *el-Ġerēde*. Dies ist in der Nähe von *é-Russ*, aber weit von *l-Ētīle*.

607. Beil heisst *el-ǧeddūm* plur. *el-ǧedādīm* bei den *Ǧaħtân*; in Kairo hört man auch *ǧadūm*.

Statt *Jēhemaa* lies *el-ǧīhme*.

608. *el-Gérêfe* ist nicht in *el-Gašîm*, sondern im *Baṭîn*, d. h. zwischen *el-Wésm* und *°Sdêr*.


el-ġerîde ist der Palmenzweig, aus dem man dann allerdings Wurfspiesse machen kann.

Statt *ġerula* lies *el-ġérwel* plur. *el-ġerâwil*, das ist die Blöcke und der Schutt, den der Sêl ausgräbt und mit sich reisst.

609. *êl-dzett*.

Für *jidda* ist sicher *el-dzîdr* plur. *el-gdâr* zu lesen.

el-ġidâr plur. *el-ġidrân* heisst bei den *Gaḥṭân* ‚Mauer‘; hier scheint die Bedeutung freilich nicht zu passen.

el-dzedîhe ist nicht ‚milk basin‘, sondern ein Instrument von dieser Form , das in die Milch getaucht und zwischen den beiden Handflächen gedreht wird um Butter zu machen. Das hölzerne Milchgefäss heisst *êl-dzedâh* plur. *el-dzedhân*.

611. *el-Kaḥṭân* mit Artikel ist unrichtig. Der Stamm heisst nach seiner eigenen Aussprache *Gəḥaṭân*, sing. *Gəḥaṭânî*, plur. *el-Gaḥaṭîn*.

êl-qa'ar plur. *el-gu'ûr* ist ein grösseres Loch oder Vertiefung in der Erde und hat nicht nur den speciellen Sinn, den ihm EUTING I, 144 und HUBER, *Journal* 51, 568 geben.

Statt *el-Kamîm* lies *el-Atsāmîm*, HUBER 736 schreibt ebenfalls unrichtig *el-'Akāmîm*.

Statt *Kaşr Hajellân* lies *Gaşr 'Aġlân*.

Statt *Kassab* lies *êl-Gaşab*; dies liegt im *el-Baṭîn* und nicht in *el-Gašîm*.

614. Lies *Hazâz* statt *Kezaz*, vgl. HUBER 713, 714.

Lies *el-Hârg* statt *Khark* oder *el-Khark* (KIEPERT).

el-Kherj ist identisch mit dem obigen. Die Orte, die D. hier anführt, lauten nach meinen Erkundigungen (von *Heşên* vom Stamme der *Benî Temîm* aus *el-Hôṭa*): *e-Sélem*, *el-Jemûme*, *Na-ġân e-Slemîje*, *el-'Ôḍâr* (vielleicht mit *d*), *e-Sêh*.

616. *el-húşwî* plur. *el-ḥaşûwie* lies statt *el-Khossî*.

Hâḍra ist ein Frauennamc.

617. Der Gefährte heisst *êl-huwî* plur. *el-ḥuwîja*. Mit Suffix *ḥuwîjî* *ḥuwîjek* *ḥuwîje*.

Lies *el-Hábra* الحَبْرَة statt *Khubbera*.

el-Hwêre ist nom. propr. und Diminut. von *el-houwâra* pl. *el-hawâwir* eine Art kleiner, viel Milch gebender Kamele.

Statt *khûsa* lies *el-hûsa* ,das Messer‘, bei den *Ġaḥtân* sagt man dafür *e-šáfra* plur. *e-šfâr*.

el-gëdēmîje plur. *el-gëdēmîjât* heisst gekrümmter Dolch.

el-dzîrwe. Bei den *Ġaḥtân* macht man aus Weizenmehl einen Teig, über diesen liest der *meṭóuwa* [d. h. der *figî* der Aegypter] geheimnissvolle Verse. Dann wird der Teig in ein Stück Leder gebunden und an den Hals gehängt.

Zu *Koba*. Das alte *Kúbā* hat D. auf seiner Karte verzeichnet ohne es zu wissen. Statt *Akaba* am Rande der *Hárrat Kûšûb* ist nämlich zu lesen *Ūḡbe* d. i. قُبَا JAC. IV, 24.

el-Gunṣelîje liegt, wie mir von einem *Ġaḥtânî* mitgetheilt wurde, nicht im *Wādî Sbê*, sondern im *Wādî Trúbe*.

Die Karawane *el-gáfl* plur. *el-gëfûl* heisst bei den *Ġaḥtân* *el-medîd* plur. *l-imîdda*.

619. Statt *Kurunîyah* lies *el-Grēnîje* ,die Bewohner von ‘*Aléije*‘.

el-Kwêt ,die kleine Festung‘ (hindustanisch) heisst der Ort. KIEPERT schreibt unrichtig *Kueit*, wohl nach türkischer Orthographie. Der auf allen Karten sich findende Name *Korein* dieser Stadt ist keinem Araber bekannt. Vielleicht verdankt er einem Missverständniss oder Verwechslung sein Dasein; nicht weit von *el-Kwêt* ist nämlich ,a creek named Grain which leads to the sea‘ *Journ. of the R. Geogr. Soc.* 1865 p. 170, die Bay von *el-Kwêt* ,is also called Gurn or horn in allusion to the shape of the bay‘.

622. *ma’sûb* ist wohl bloss partic. pass. Das ‘*ogâl*‘ heisst bei den *Duwâsir* *el-‘ašábe* pl. *el-‘ašâjib*.

Der Emîr von *Berêde* heisst *Mehénne*.

625. Ein plötzlicher Windstoss, resp. Staubwolke heisst *el-ma’sâr* plur. *el-ma’âsir*.

Masul es-Sudda in a seyl bed under *Jebel Shotb* p. 521 zeigt, dass D. nicht vollständig in’s Verständniss des Arabischen eingedrungen war. Der Ort heisst *Mâsil el-Ġimḥ* d. i. das ماسيل

الجَمْع des HAMDÂNÎ [richtig punktiert? die heutige Aussprache lässt dies bezweifeln] und liegt in einer tiefen Schlucht (arabisch *e-šād'* pl. *e-seḏ'ân* oder *e-šāṭb* plur. *e-šāṭabe*). *Másil* ist übrigens nicht im *Twêdz* wie D. sagt, sondern W. vom *el-'Érd* etwa zwei Tage westlich von *el-Gwē'ije*.

Der genauere Sinn von *el-maṭīje* plur. *el-maṭāje* wurde mir wie folgt angegeben. Wenn man in der Ferne ein Kamel erblickt, sei es Reitkamel oder nicht, beritten oder nicht, so sagt man '*ajint maṭīje*, ebenso wenn man nicht unterscheiden kann, ob es Pferd oder Kamel ist. Das Wort hat also eine viel allgemeinere Bedeutung als D. angiebt.

el-mā'led plur. *el-mā'ādid* nicht *m'athūd* ist die Spange, die die Beduinenweiber am Oberarm tragen.

627. Statt *Mehāditha* lies *el-Māhdīte* vgl. HUBER 741 (JAC. IV, 424 ident.?).

628. Von den Orten, die D. als zu *el-Méhmel* gehörig bezeichnet, ist mir *es-Siffilly* nie zu Ohren gekommen, die übrigen lauten in Wirklichkeit: *Tādidz* (تَدِيد), KIEPERT ungenau *Šādīk*), *e-Sferrāt* *wel-Bir*, '*Aleije*, *el-Wāsta*, *el-Bārra* oder *Gaṣr el-Bārra* (bei SADLER *el-Burro*), *Utétie*, *Herêmele*, *Sédūs* (ohne *Tešdid*).

629. Lies *el-Mérdime*.

Lies *Mérgab e-Rāfe'*.

Für *Méshed 'Ālī* sagen die Araber auch *e-Séijid*.

Lies *Meṭêr* statt *Meteyr* sing. *el-Meṭêrī*.

630. Lies *Metéllete*.

Schön von einer Frau gesagt heisst *mezjâne* nicht *meṣâne*.

Midda als Lösegeld habe ich nie gehört, wohl aber *é-dje* vom Verbum *widā* impf. *jādi* ‚das Wergeld zahlen‘.

631. *el-Midnib* ist nicht in '*Sdêr*! sondern am Ende des *Wād' é-Sirr*.

632. *el-medzīl* ist der Ort der Mittagsrast, *el-medzéjīl* ‚der die Mittagsrast haltende‘.

634. Statt *el-Monasīr* lies *el-Menāšīr* sing. *el-Manšūrī*.

636. *el-Muḏīdz* bei den *Harb el-Muḏīq* JAC. IV, 560.

Statt *el-Moy* hörte ich *el-Muāh* von den 'Ötēbe, *el-Muēh* von den *Ḡaḥṭān*. Vergl. HUBER 736.

Für *Mudowwy* lies *el-medāwī*.

637. Die Finde *el-Mēgūṭa* sing. *el-Mēgāfī* gehört zur Gruppe der *Bārga*.

Die Milchstrasse heisst bei den *Ḡaḥṭān* *él-miḡar*.

Zu *el-méndel* wird wohl ein Wort zu ergänzen sein; wie *ḡārīb el-méndel* (cf. DOZY, Supp. 653, LANE, *Mod. Aegypt.*, Deutsche Ausgabe II, 91). Bei den *Ḡaḥṭān* bezeichnet *el-méndel* ‚die Diebe‘ (collectiv) und zwar heimliche Diebe.

Man sagt immer *Āl Mórra*.

638. Nicht *Muṭṭoww'a*, lies *el-meṭóuwa'* plur. *el-meṭáwa'* ohne Tešdid des *t*, wörtlich ‚der Gott unterworfenē‘.

640. *e-Nebhānīje* mit Artikel!

e-nīfd bedeutet nicht Düne, sondern etwa ‚Dünenmeer‘. Von einem 'Áḡamī wurde mir das *Rúb' el-Hālī* hinter *Jebrīn* bezeichnet als *nīfd wá'ar*.

641. Statt *Néfur et-Tarīk* hörte ich von einem 'Ötēbī *Náfrat Tarīdz*; *e-náfra* wurde mir als alleinstehender Berg erklärt.

Statt *nenḡash* lies *nenḡaḡ*. Das Verbum *nāḡaḡ* ist bei den nördlichen Stämmen, aber nicht bei den *Ḡaḥṭān* im Gebrauch.

642. *e-nšime* heisst wohl nur der Hauch und nicht ‚a breathing wile‘. Der Satz, den D. II, 97 giebt, lautete arabisch wohl *uḡ'ud jā šēḡ Halīl tenéssem. tenéssem itenéssem* bedeutet schnaufen und verweilen.

Statt *e-núgra* plur. *é-ngar* wird bei den *Ḡaḥṭān* für eine Vertiefung besonders in *el-Érd el-ḡúfra* plur. *él-ḡífar* gesagt.

Wegfliehen, wegziehen (vor einer Gefahr) heisst *heḡḡ jehíḡḡ*. Lies also *enhíḡḡ* statt *nuhéj* oder نهب.

Statt *N'kussa* lies *e-Nekūše* sing. *e-Nkēši*.

643. *órja* ist imperativ ‚nimm, leck den Rahm‘ (*e-róḡwe*).

Osheyyir ist *Ušédzir*. Da *Šágra* und *Ušédzir* ganz nahe beisammen sind und oft zusammen genannt werden, kommt es, dass für letzteren Ort bei D. auch die corrupte Form *Shujjer* vorkommt.

644. *Otheythia* und *Owsheyfy* sind beide = *Utétie*.

el-'Ōsezže ist doch einfach von *el-'ōšez*, eine Baumart, die ich nicht näher bestimmen kann.

645. The pincers worn by the Bed. housewives heissen *el-mingâš* plur. *menādžiš*.

647. Lies *e-redîf* plur. *e-rdîfe*; *e-rafâdz* plur. *e-rfiga* und *e-râfâti* plur. *e-rfûde*.

648. *e-ruḥâl* plur. *e-rûhl* bezeichnet ein weibliches Lastkamel.

Der Regenbogen heisst bei den *Gaḥtân* *e-ten'âme* oder *ḥutt e-né'me*.

e-rîmî plur. *e-rîm* bezeichnet wie im Altarabischen eine weisse Gazelle ,die beste der Gazellenarten'.

652. Statt *W. Rishsa* lies *Wâd'ê-Rša* das alte *Wâdi ar-Rišâ*.

653. Für *e-Rukka* wurde mir *ê-Ruka* gesagt (JAC. II, 808). Die Identification SPRENGERS mit شبكه الركاك ZDMG. 1888 331 ist also nicht richtig.

Lies *Rûkbe* statt *er-Rukkaba*. Auch HUBER schreibt den Namen unrichtig *Rqoubeh* (رقبه) S. 738. Vgl. JAC. II, 809.

Statt *Runnya* etc. lies *Rânje*. Auf KIEPERTS Nilländer steht unrichtig *Ghanîe*.

ê-riss plur. *e-rsûs* wurde mir definiert als Brunnen in gebirgigem Gelände mit wenig Wasser. Der Name der Stadt الرسى wird stets *â-Rass* oder *ê-Rass* gesprochen, es scheint mir daher zweifelhaft, ob er von *ê-riss* abgeleitet ist.

Statt *er-Ruthân* lies *er-Rûsân* sing. *e-Rwêsi*.

Für unsalted sagen die *Gaḥtân* *sâmiğ*.

658. *ê-sefar* ist nicht ,the rising of the sun', sondern die Zeit vor dem Sonnenaufgang, in der es schon hell ist, daher auch *séfar* *e-şûbh* genannt.

Statt *Seffua* lies *Sfuwât* vgl. HUBER 732.

Semîla hat nichts mit ثميله zu thun, sondern ist das klassische الصميل *Tâğ el-'Arûs* VII 407. Es lautet bei den *Gaḥtân* *e-şemîl* plur. *e-şumlân*.

659. Nicht *Sh'aara* sondern *e-Š'ára* mit Artikel lautet dieser Name.

660. Statt *Shāba* lies *Šē'ābe*; das شَعْبَى des HAMDĀNĪ cf. JAC. III, 293. *es-Sheab* ist *Šī'b el-Dzidd*, nicht weit von *Túhfa*.

J. She'aba ist wohl *e-Šī'b* oder besser *Šī'b el-'Āsibijāt*, bei HUBER 727 *El-Š'āb*. Es wäre dann ähnlich wie *Umm el-Mešā'ib* an die falsche Stelle gerathen.¹

Zu *Sh'aeb* ist zu bemerken, dass D. zwei Wörter zusammen-
geworfen hat. *e-šī'b* plur. *e-še'ābe* und *e-še'ib* plur. *e-šā'bān*. Vgl. HUBER 118.

Statt *es-She'abīn* lies *e-Šijabīn* sing. *e-Šeibānī* vgl. S. 662.

Šebrūm ist unrichtig. Es giebt ein *Wādī e-Šūbrum* und eine *ḥamāde e-Šubrumīje* (vergl. HUBER 727, 728). Beide Namen sind abgeleitet von *e-šūbrum*, eine Baumart, *Euphorbia Pityusa* nach Dozy *Supp.*

661. *e-šēlfe* bezeichnet nicht die Lanze und ist daher nicht synonym mit *e-rūml*, sondern die eiserne Lanzenspitze, sofern sie breit d. h. schneidenartig ist. Die runde Lanzenspitze heisst *el-ḥārbe*, das Eisen am untern Ende der Lanze *el-'akkāz*, bei einigen Stämmen *el-guntār* (bei BURKHARDT fälschlich *kentad*).

e-Šmāsīje ist zu lesen.

e-šénne plur. *e-šenān* bezeichnet bei den *Gahṭān* eine alte verbrauchte *gírbe* wie im klassischen Arabisch.

662. *e-Šibībīje* heisst die erste Station auf der Strasse 'Ānēze-Mekka.

Statt *es-Sh'hebbā* lies *e-Šhābe* sing. *e-Šhēbi*.

663. Statt *Shināny* lies *e-Šnāne*.

Dass Araber das persische شتر für Kamel gebrauchen, erscheint mir recht zweifelhaft. Hier wird wohl das Wort *l-éstar* fem. *e-šātrā* plur. *e-šātr* ‚Kamel mit kurzem Schwanz‘ vorliegen.

Statt *Sh'kākky* lies *Skāke* (= *Sukākah* JAC. III, 106).

e-šāṭb plur. *e-š'ābe* ‚die Schlucht‘.

J. Shotb siehe oben S. 57, *es-Showŷg* S. 48.

Statt *Shuggera* lies *Šāgra* شَاغْرَا.

664. *e-šūmī*, bei einigen *e-šūm* ist ein dicker Stock aus Rohr.

¹ Das *J. e'Shayb* der Karte D.'s und KIEPERTS *Dj. e'-Scha'ib* entspricht in Lage genau dem *Šī'b el-'Āsibijāt*.

Statt *Shurra* lies *Šúrme*.

Die Orte, die als zu *Sdér* (auch **Sdér* aber nicht *e-Sedér*) gehörig angeführt werden, heissen 'Äšère, *e-Zilfī*, *el-'Āgal*, *e-Tméile*, *el-Gāt*, *el-Hīs*, *e-Ruwēde*, *el-Méjma'a*, *Hārme*, *Ġwēi*, *Ġelāġil*, *e-Dähle*, *e-Twēm*, *el-'Ôd*, *Rôdat* **Sdér*, *el-'Attār* *el-'Ôde*, *Tmēr*, *Hôtat* **Sdér*.

Statt *sillima* lies *e-slīme* collectiv *é-selem*.

666. Die Schleuder heisst bei den *Ġaḥṭān el-menāḍife* plur. *el-manāḍif*, bei andern *el-merġāme* plur. *el-merāġīm*.

667. Statt *Solubba* lies sing. *e-Šlūbī* plur. *e-Šlūbe*.

668. *Soṭuḥ* ist unrichtig. Die Schwertwunde heisst z. B. bei den *Meṭēr* und 'Ötēbe *e-sātwe*, die *Ġaḥṭān* sagen dafür *el-fīl*.

Zu *ṣā'* bilden die *Ġaḥṭān* den plur. *e-ṣē'ān*.

669. *e-sānie* plur. *e-sawānī* wurde mir erklärt als das Kamel, das das Wasser aus einen Brunnen schöpft.

Dass *es-Suedda* eine Abtheilung der *Ġaḥṭān* und Bewohner *Šāgra's* sind, ist wohl unrichtig. *e-Swīde* sing. *e-Swēdi* wurde mir als eine Finde der 'Ötēbe genannt. Eine Finde der *Ġaḥṭān* heisst *āl e-Swēdān* sing. *e-Swēdānī*, ist aber nicht in *Šāgra* sesshaft.

671. Bei den *Ġaḥṭān* ist *e-ṭḥāl* ‚die Milz‘ und ‚eine Milzkrankheit der Schafe‘.

e-ṭā's pl. *e-to'ūs* diminutiv *e-tā'ēs*, altarab. *عُصَى* und *عُصَى*.

675. Statt *thalūk* lies *e-tō'lūge*.

Than-ak ist natürlich *ثَنَءٌ*, beduinisch *ṭanāk*.

Statt *Thennġib* lies *e-Denāġib*.

Die heutige Aussprache von *تَرْمِدَا* ist *Tārmede*.

676. *Theyd(k)ch* auf den KIEPERT'schen Karten *Šādīk*, bei PELLY *Tadij* ist *Tādids* *تَادِدْ*.

Für *Thôb* lies *é-ḍabb* plur. *e-ḍubbān*, für *Thobby* *e-dābī* plur. *é-ḍba*.

677. *Du-Iḥbēt* sing. *el-Iḥbēti*; *Du Izjād* sing. *e-Zijādi*.

é-zuma ‚der Durst‘.

Statt *Thurbān* lies *e-zrimbān* plur. *e-ṣarābīn*. Er wurde mir geschildert als von der Grösse einer Katze, bräunlich, isst den *ḍabb*; es ist also wohl der Iltis.

678. Die Erzählung von einem wilden Kamel, das nur sechs Rippen hat, wurde auch mir oft wiederholt, aber alle Beduinen nannten es *el-hîṭī* plur. *el-hejâta*, nur einmal hörte ich von einem Städter *e-tîhî*.

J. Tobey(k)ch, bei KIEPERT *Tobeit*, ist *ʿTbeidz* HUBER 573 (vielleicht mit Artikel?).

679. Statt *J. Tuḍyk* lies *Ṭwêdz* oder *Ḍilū' Ṭwêdz*.

680. Die Beduinenaussprache von *تُرْبَة* ist *Trûbe*.

681. Statt *J. Ummry* lies *ʿĀmre*.

682. Für *el-'Urruk* lies *el-'ârige*.

el-Uthûb wird von den *Gaḥṭân* genannt *el-jîṭeb* (mit *j* wie *Beni Jiklîbe* = بنو اكلب).

el-wâber pl. *el-wubâre* ist der Klippschliefer.

687. *el-wuḍḍîḥî* plur. *el-wuḍḍîḥjât*.

Statt *Wurrûr* lies *el-waral* plur. *el-wurâle*.

688. Eine Form *Ybba* habe ich nie gehört; die Beduinen sagen *obu*, z. B. *obu ḥâsm* ‚grossnasig‘, *obûi* ‚mein Vater‘.

Die Eule heisst *el-gêbêse* plur. *el-gbêsât* mit *سى* trotz БОКТОР und Dozy *Supp.* II, 299.

690. *e-zmâm* ist bei den *Gaḥṭân* ein silberner Zierrat, den die Frauen am Haare vorne beim Gesicht befestigen, diminutiv *e-zmêjim*.

Der Nasenring heisst bei ihnen *el-fârde*.

689. Statt *zelamat* lies *e-zlîme* plur. *e-zîlm* (nicht *gaḥṭânisch*).

Nachtrag.

513. *Donnebil* ist kein nom. propr., sondern *ḍané'bil* (ضنء ابل), Junge von Kamelen, enthält also dasselbe Wort *é-dana*, das S. 675 mit *لدان* erklärt und von Socin, Diwan S. 286 irrthümlich als Bezeichnung des einjährigen Kameles ausgegeben wird.

Erklärung einer Veda-Stelle.

Von

Julius von Negelein.

Ich gehe von der wichtigen und vielumstrittenen Stelle V. S. 23, 18 = MS 3, 12, 20 aus, cf. ZIMMER AL. 36, OPPERT, Bharata-varṣa 619. Der Text lautet: *Ambe ambike 'mbālike na mā nayati kaṣcana, sasatyagvakah subhadrikām kāmpīlavāsīnim*. Die Hauptschwierigkeit des Verses liegt in den ersten drei Worten. WEBER, Litt. ², 126, Ind. Stud. 1, 183 cf. 5, 51 stellt die Behauptung auf, dass zwischen der Mahiṣī, die dem Stamm der Kurus angehörte und der in Kāmpīla wohnenden also den Pancālās zugehörigen Subhadrā ein feindliches Verhältnis bestand. Danach wären die Worte der Grosskönigin als ein Seitenhieb auf die Concurrentin anzusehen. Die Worte lauten in WEBERS Uebersetzung: ‚O Ambā, Ambikā, o Ambālikā, mich führt Niemand (mit Gewalt zu dem Pferde): (gehe ich aber nicht, so) beschläft das (böse) Pferd (eine andere wie) die (böse) Subhadrā die in Kāmpīla wohnt.‘ Zugleich macht WEBER darauf aufmerksam, dass die drei Vocative sich im Epos als Nomina propria und zwar als Namen der drei Töchter eines Königs von Kāṣī wiederfinden, der die Mädchen an einen Vicitravīrya verheiratet, der sich mit ihnen zusammen totamüsiert. An die vorerwähnte Tatsache knüpft WEBER weitere Combinationen über das persönliche Verhältnis der Mahiṣī zu diesen drei Frauen. Nun denke man sich ein Weib in der geschilderten verhänglichen Situation, mit einem toten Hengst den (symbolischen) Beischlaf vollziehend, zugleich aber

Verse auf ihre Nebenbuhlerinnen extemporierend; denke sich ferner diese Verse aus einem (noch nicht ersichtlichen) Grunde der Nachwelt aufbewahrt und zum typischen Bestandtheil des Opfers erhoben, um die Glaubwürdigkeit der WEBER'schen Uebersetzung beurtheilen zu können, die nicht nur, wie ZIMMER AL. 36 bemerkt, alles Wesentliche, worauf seine Deutung sich stützt, ergänzt, sondern den ganzen Vers in einzelne Worte zerpfückt, die den von ihm ergänzten Halbsätzen gegenüber ziemlich überflüssig sind. Nun werden ferner auch die Töchter eines Kōṣala-Herrn mit den Namen Ambikā und Ambālikā belegt, sodass der specielle epische Bezug der WEBER'schen Hypothese dadurch fraglich wird; s. *Pet. Wörterb.* Völlig unmöglich aber wird seine Uebersetzung durch die in drei Texten des schwarzen Yajus überlieferte Variante (Tait. S. 7, 4, 19, 1, Kāth. Aṣv. 4, 8 Tait. Br. 3, 9, 5, 1—13): *Ambe ambālyambike, na mā nayati kaṣcana | sasasty aṣvakaḥ | subhage kāmpilavāsini suvarge loke saṁprorṇvāthām |* u. s. w. Auffällig ist es, dass diese Texte das Versmass völlig zerrissen haben. Sie haben das volksthümliche Metrum als solches nicht mehr gefühlt und verstanden. Von entscheidender Wichtigkeit aber ist die Variante der ersten drei Worte *ambāly ambike* statt *ambike 'mbālike*. Es handelt sich also offenbar nicht um die Anrufung zeitgenössischer Königstöchter von Seiten der Grosskönigin, sondern weiblicher Genien, in deren Namen der Begriff des Weiblichen, Mütterlichen, durch die Nominalbildung variiert, zum klaren Ausdruck kommt. Ich sehe in den genannten Worten Bezeichnungen einer bestimmten Classe von Nymphen in ihrer Function als Zeugungsgottheiten und in der den volksthümlichen Versen eignen, der vedischen Speculation entfremdeten Auffassung. Dass das Epos — die vorerwähnte Strophe ist epischer Natur, denn sie trägt den Gāthā-Charakter — in seiner populären erstgeschaffenen Form Begriff und Namen der Apsaras bewahrt hat, wo der Veda diese ihm so unbequemen Figuren ganz bei Seite zu schieben oder theologisch umzuwandeln suchte, dass ferner das Mahābhārata die alten volksthümlichen Nymphenerscheinungen mit zunehmender brahmanischer Superredaction stets mehr und mehr ihres ursprünglichen Charakters

bis zur völligen Unkenntlichkeit entkleidet hat¹ — darauf hat bereits HOLTZMANN im 33. Bande der *ZDMG.* (s. S. 641) hingewiesen. Den allgemeinen Standpunkt giebt er treffend, wenn er *ibid.* 644 sagt: ‚Es wird auch hier wieder deutlich, dass das Epos sich, wie eine eigne Sprache, so auch eine eigne Mythologie schuf, eine anthropomorphische, zu der sie das Material allerdings aus der älteren, die Naturkräfte symbolisierenden Mythologie bezog, aber dasselbe frei nach ihren Kräften umgestaltete.‘ Zu diesen Anthropomorphismen des Volksglaubens gehören nun in erster Linie offenbar die Apsaras, die, wie bekannt, im *Ṛgveda* nur einmal, und zwar im zehnten Buche, in einem Vasiṣṭha-Liede, erwähnt werden, obgleich KUN, *Herabkunft des Feuers und Göttertrankes*, nicht nur ihre mythischen Figuren, sondern auch ihre typischen Bezüge zu Helden u. s. w. als indogermanisches Gemeingut erwiesen hat. Was wir von den Apsaras aus späteren Texten wissen, verdanken wir meist dem bekanntlich populär gehaltenen *Atharvaveda*. In dem *puraṣamedha* der *Vājasaneyi-Samhita* wird ein *vrātya* den Gandharven und Apsaras geweiht. Auch daraus scheint eine gewisse Zugehörigkeit der noch nicht brahmanisierten Stämme zum Kult der volksthümlichen Götter zu erhellen. In diesen Kreis gehören auch alle Sagen, die von der Vereinigung von Nymphen mit Helden reden. Das Agastya-Motiv ist für diese Gruppe das Prototyp. Varuṇa, der alte Wassergott, muss der Vater der Nymphen im Volksglauben gewesen sein, wie er sich noch im Brahmanismus als Herr der spontanen Zeugung, des spontan sich entwickelnden Lebens, erhalten hat. Der erwähnten Mythe liegt der Sinn zu Grunde, dass ein alter Nacht- und Wasserriese im Verein mit dem strahlenden Tagesgott — beide werden monistisch zu einer Figur zusammengeschmolzen — den lebenerweckenden Samen in die Wasser gegossen haben, die diesen, glücklicher als der Mensch, ohne den Schutz des tragenden Mutterleibs zur Reife zu bringen im

¹ Der Brahmanisierung der Apsaras-Auffassung steht in der deutschen Literatur ein interessantes Pendant gegenüber. PRAETORIUS, *Anthropodemus plutonicus* I, 463 sagt: ‚Aber damit du dich noch weniger wegen der Tritonen verwunderst, so sollst du wissen, dass es auch Mönche und Bischöffe im Meer seyn.‘

Stande sind.¹ Solche Mythenansätze haben ein durchaus volksthümliches Gepräge. Zeigen sie doch die vom Brahmanismus zu solaren

¹ Dass man speciell in Varuṇa und Mitra diese Funktion verehrte, lehrt folgende Stelle: nach KṛS 15, 4, 10—13 gehört ein caru von rothem Reis dem Indra jyeṣṭha, ein caru von wildem Weizen dem Rudra paṇupati, ein solcher von selbstgewachsenem d. h. spontan entstandenen Weizen dem Mitra satya, einer von Gerste dem Varuṇa. Nach ÇB 5, 3, 3, 8 gehören diejenigen Gewächse, welche der Aussaat bedürfen, dem Varuṇa zu. die spontan entstehenden (nāmbāh) aber dem Mitra. Die Beziehung, die jenes Götterpaar zu der Welt des Lebens hat, ist also uralte; sie bringen den Keim von Mensch und Pflanze unausgetragen zur Reife. Die Idee, dass aus dem Samen von Mensch und Thier Pflanzenwesen hervorspriessen, ist weitverbreitet; der Himmels Gott, im Veda auch Parjanya, lässt seinen lebenerweckenden Samen auf die Erde fallen, der (Himmels-) Stier spritzt seinen Samen auf die Erde, nach deutschem Aberglauben (s. WUTKE, *Aberglaube*) erwächst aus dem niedergefallenen Samen eines Erbdiebs eine wunderkräftige Pflanze, nach GRIMM, *Wörterbuch*, ist ‚Pferdesamen‘ = Pferde-Fenchel, Nemnich 2, 942, also offenbar ein aus dem Hengst-Samen entstandenes Kraut. Auf die specielle Fortentwicklung dieser Idee auf indischem Boden gedenken wir alsbald in dem Aufsatz ‚Zur Kenntniss der altindischen Volkspoesie‘, in dieser *Zeitschrift* aufmerksam zu machen. Die Schale ersetzt hier gewissermassen als Retorte den natürlichen Mutterleib. Daher heisst nicht nur Agastya, sondern auch eine Pflanze und eine Apsaras: Kumbhayoni ‚deren Mutterleib ein Gefäss ist‘. Zu der gebrachten Analogie mit dem Eierlegen der Fisch- und Vogel-Nymphen kommt noch das Beispiel von der Leda, die in Schwanengestalt mit Zeus zwei Eier zeugt (s. z. B. BASTIAN, *Zeitschr. f. Ethnol.* 21, 121) und von Nemesis, die nach Pansanias 1, 33, 7 (s. *ibid.* 27, 347) ebenfalls ein Ei gelegt haben soll. Nach einer birmanischen Sage legt eine Naga-ma (ein Drache), der die Gestalt eines schönen Weibes angenommen hatte, zwei Eier, aus denen zwei Knaben erstehen (SEIDEL, *Asiatische Volksliteratur* 235 f.). Nirgend kann sich glänzender als hier die Thatsache zeigen, die sich eigentlich der modernen Forschung von selbst verstehen sollte, dass die Verwandlungen der Mythenwesen nicht freie Phantasieproducte, sondern Rückschläge zu mythengeschichtlich älteren Existenzformen sind. Ich habe sie als Atavismen bezeichnet. Noch erwähne ich als zugehörig folgende Beispiele: Hygin fab. 197 erzählt, es fiel vom Himmel ein ungeheures Ei in den Euphrat; Fische wälzten es an das Ufer, Tauben brüteten es aus und es ging die Venus daraus hervor, die später die dea Syria genannt wurde. Daher die Syrer auch Fische und Tauben für heilig halten und nicht essen‘. (Hier fällt die richtige Begründung des totemistischen Speiseverbots auf.) Zu den Wassernymphen, die ihre Kinder verlassen resp. töten, gehört auch die Gaṅgā, die ihre sämtlichen Leibesfrüchte in den Fluss wirft: Mahab. 1, 3888 ff. Wieweit die Sage von der Geburt des Dionys in diesen Kreis gehört, soll dahingestellt bleiben. Er ist die unausgetragene Frucht

Wesen verflüchtigten Figuren der beiden Götter recht nach Menschenart auf der Erde wandelnd und mit schönen Nymphen Abenteuer erlebend. Dass der Kult der letzteren in älterer Zeit zurückgetreten ist, wird schon durch das erst in späteren Perioden vorkommende Moment des Auftretens weiblicher Gottheiten bewiesen. *Indrāṇi* z. B., eine der ältesten weiblichen Gottheiten, war ursprünglich die Mutter *Indras*.¹ — Waren die Figuren der *Apsaras* auch dem Brahmanismus verhasst, so konnte er des ihnen zu Grunde liegenden mythischen Elements doch nicht entraten. Die Wolken, die im Agni-Mysterium des *R̥gveda* den Blitz zugleich zum Gemahl und zum Kind haben, mit denen dieser tändelt wie mit jungen Frauen, sind die ältesten Travestien der urindogermanischen Nymphenauffassung. Die *striyāḥ* des Agni werden von *Sāyana* bisweilen treffend mit *saṅgamanasva-bhāvāḥ* bezeichnet, d. h.: als Personen, in deren Natur die geschlechtliche Vereinigung liegt, mit anderen Worten als Zeugungsmütter. Diese den Wortsinn unserer *Açvamedha*-Stelle interpretierende Auffassung der himmlischen und irdischen Wasser ist nun uralte und findet sich, wie bekannt, bereits im ältesten Veda vor. Die *Sarasvatī* ist z. B. der ‚mütterlichste‘ (*ambitamā*)² der Ströme. *R. V.* 10, 35, 2 werden mehrere Ströme als *mātaraḥ* ‚Mütter‘ bezeichnet, *Vaj. Samh.* 10, 7 werden die Wasser ebenfalls *ambitamāḥ* genannt; cf. auch *R. V.* 1, 23, 16 = *A. V.* 1, 4, 1. *Ambā*, *Ambāyu* und *Ambikā* sind Namen für *Apsaras*, cf. *Pet. Wörterb.* Woher stammt aber die Dreizahl der angerufenen Nymphenwesen? Nach meiner Ueberzeugung handelt es sich dabei um die dreifach sich manifestierende Wasser- und Zeugungsgottheit, die in älterer Zeit dem *Rudra*, in jüngerer dem *Çiva* anvermählt wurde. *Rudra* ist der dreibeweibte Gott z. B. *Tait. Saṁh.* 1, 8, 6, 2: *ava . . . rudram adīmahī ava devam tryambakam*; dazu die im *Pet. Wörterb.* citierten Stellen und *WEBER, Handschr.* 1, 1061 *Chamb.* 314 *tryambakeçvara* = *Çiva*. Bisweilen wird eine der Semele (cf. *BUCHHOLZ, Homerische Realien* 3, 1, 301), von Zeus in seinem Schenkel zur Reife gebracht. Er wird von Nymphen als Ammen aufgezogen.

¹ *BLOOMFIELDT* weist *ZDMG.* 48, 579 auf *Atharva-Veda* 3, 10, 12 *TS* 4, 3, 11, 3, *Kāth. S.* 39, 10 hin.

² *ambitame naditame devitame sarasvatī.*

einzelne Schwester oder Gemahlin Rudra's oder Çiva's als *ambikā* oder *ambā* bezeichnet. ÇB 2, 6, 2, 9: *ambikā ha vai nāma asya svasā*. Die Variante Maitr. Samh. 1, 10, 4 zu der eben mitgetheilten Taittiriya-Stelle lautet: *ava amba rudramad imahi ava devam tryambakam*, ein wohl verdorbener Vers. Von dem Gott *saha svasrā ambikayā* wird Tait. Brāh. 1, 6, 10, 4 cf. Tait. S. 1, 8, 6, 1 geredet. Andre Stellen s. im *Pet. Wörterb.* Im Amara Koṣa 1, 1, 1, 33 erscheinen die Worte *ambā* und *ambikā* als Nomina propria von Çiva's Gemahlin Durgā oder Pārvatī. Harivaṅṣa 7589, sagt in einer Anrede an Rudra-Çiva: *bhūmitrayāṇām deva yasmāt pratiṣṭhā punar-lokānam bhāvano ameyakīrtiḥ tryambaka iti prathamam tena nāma tava*. — Die natursymbolische Bedeutung der Trinität jener Gottheit ist demnach ersichtlich: es handelt sich um die im Himmel, Luft-raum und Erde fliessende Pārvatī. Als Strom wird dieselbe nicht nur durch die erwähnten Bezeichnungen, sondern durch ihre Abstammung vom Himavant charakterisiert. Ein Gebirgsfluss trägt nach Naigh. 1, 13 den Namen Pārvatī. Der Himavant genießt göttliche Verehrung: Vaj. Samh. 24, 30; 25, 12, Ludwig, Rgveda III, 198. Vielfach wird man Flüsse als Gemahlinnen von Bergen angesehen haben.¹ Der Himavant heisst Menakapraṇṇa cf. *Pet. Wörterb.* Die Dreitheilung des Flusses überrascht nicht. Mutete man doch auch der Gaṅgā, der Sarasvatī u. s. w. mehrfachen Ursprung zu. Schliesslich sei noch auf einige Analogien von ethnologischem Interesse hingewiesen: wie die Wolkenwasser im Veda *yuvatayah*, so heissen sie in Baiern und Böhmen bisweilen ‚Grossmütter‘.² Die Silbe *Me-* heisst in einer Anzahl von Flussnamen Mutter, wie z. B. in *Menam*, worin die zweite Silbe ‚Wasser‘ bedeutet.³ Das Wort ‚Mummel‘ bezeichnet zugleich eine Pflanze, die also ‚Mühmchen‘ = Amme oder Mütterchen heissen

¹ ‚Der besterhaltene Sonnenheld der Afrikaner ist Schango der . . . der Blitz- und Donnergott der Yoruba. Er hat drei Frauen, Flüsse‘. FROBENIUS, *Ursp. d. Kultur* 1, 321.

² WUTTKE, *Aberglaube* 24. Auch die Esten nennen das Wasser ‚Mutter‘ ibid. 274.

³ *Zeitschr. f. Ethnol.* 17, 242.

würde, und einen Kobold oder eine Larve;¹ es ist also in der dem mütterlichen Element des Wassers entstammenden Blume selbst noch das lebende Nymphenwesen als innewohnend gefühlt worden.

Wir glauben im Vorausgehenden bewiesen zu haben, dass die citierte Aṣvamedha-Stelle die Anrufung einer dreifach sich manifestierenden Zeugungsgottheit enthält, die einem aus dem dreigetheilten Weltenraum sich dreifach ergiessenden Strome ihren Ursprung verdankt. Möglich, ja wahrscheinlich ist es, dass man unter den Namen der drei Göttinnen die Bezeichnungen der Schwestern oder Gemahlinnen Ćiva's oder Rudra's zu verstehen hat. Für das mythologische Verständnis der Stelle ist diese Frage ganz unwesentlich. Die mit dem Hengste den (symbolischen) Coitus vollziehende Mahiṣi ruft eben, da sie gewahrt, dass das Thier zum Zeugungsgeschäft untauglich ist, klagend die der Geburt vorstehenden Göttinnen zur Hilfe. Man vergegenwärtige sich auch, dass der Aṣvamedha an einem grossen Strom, nach der Aussage der erhaltenen alten Gāthā-Verse etwa an Gaṅgā oder Yamunā stattfindet, dass also die dem Strom entsteigenden Wassergottheiten vielleicht in unmittelbarer Nähe anwesend gedacht werden.

In der Uebersetzung der folgenden Worte bereitet noch das Verbum Schwierigkeiten. In der WEBER'schen Uebersetzung wäre der zu *nayati* gehörige Accusativ zu ergänzen; er hiesse *aṣvam* und Wurzel *nī* hätte die Bedeutung ‚mit Gewalt zu jemandem führen‘; doch ist jenes wie dieses unmöglich, ganz abgesehen davon, dass wir in diesem Fall eine andere Verbalform, etwa *nayatu* statt *nayati* zu erwarten hätten. Denn die Ergänzung von *aṣvam* zu *nayati* ist sachlich undenkbar. Die Mahiṣi kann sich nicht vor einem Acte sträuben, dem sie die Erzeugung eines Sohnes verdauken will und der ihre rituelle Aufgabe beim Pferdeopfer ist. Der Widerwille einer der handelnden Personen würde zudem sicherlich die Wirksamkeit des Opfers illusorisch gemacht haben. Ich vergleiche deshalb das *na mā nayati kaṣcana* mit dem unmittelbar folgenden *na mā ya-*

¹ GRIMM, *Myth.* 4, 2, 763.

bhati kaṣcana Tait. Samh. 7, 4, 19, 2. Wurzel *nī* muss die abgeschwächte Bedeutung von *yabh* haben; man könnte an unser ‚verführen‘ denken. Endlich beziehe ich *subhadrikām kāmpīlavāsinīm* auf *mā* und mache es von *nayati* als Object abhängig; *subhadrikā* mag seine traditionelle Bedeutung behalten; es bezeichnet ein prächtig geschmücktes, also nach unseren Begriffen pikant aussehendes, zur Geschlechtslust reizendes und williges weibliches Wesen. Das passt sehr gut auf die nach ausdrücklicher Angabe der Texte kostbar geschmückte Mahiṣī, die eben den Coitus vollziehen will. Dass *kāmpīla* etwas mit einer Stadt zu thun haben sollte, ist schon deshalb höchst unwahrscheinlich, weil die Brāhmaṇa-Texte, geschweige denn die uralte Taittiriyaschule, noch keine Städtenamen kennen und ausserdem dann wieder ein nur ganz local möglicher, improvisierter Vers vorläge, der aus unbekannten Gründen typisch geworden wäre. Die Commentare geben zudem (zu Tait. Samh. 7, 4, 19) als Erklärung für *kāmpīla* das leicht verständliche *kṣamavastram* und WEBER Tait. Samh. II. Band, S. 312, Anm. 6 identifiziert es gut mit *kambala*; es handelt sich um die Decke, unter der Pferd und Königin schlafen. Ich übersetze also:

O Ambā, Ambālā, Ambikā, will denn niemand sich zu mir gesellen — das verfluchte Pferd schläft ja — die ich als prächtig geschmücktes Liebchen unter der Wolldecke liege?

Zur Interpretation des Veda.

Von

J. Kirste.

Dass der Veda eine Sammlung von Hymnen der verschiedensten Provenienz, nicht bloss was die Persönlichkeiten der Verfasser, sondern auch was Zeit und Ort betrifft, vorstellt, ist eine jetzt allgemein anerkannte Thatsache und es folgt daraus, dass die Exegese nicht für alle Stücke von demselben Gesichtspunkte, sei er nun naturalistisch, ritualistisch oder ethnographisch, ausgehen darf, sondern dass vor allem festgestellt werden muss, auf welchen Grundton, um mich so auszudrücken, ein Vers oder eine Anzahl von Versen gestimmt ist. Selbstverständlich schliesst dies nicht aus, dass man später den Worten einen anderen, als den ursprünglichen Sinn unterlegte, wie dies ja thatsächlich geschehen ist. Am schwierigsten ist es natürlich, das Grundprincip der Erklärung zu finden, wenn metaphorische Ausdrücke statt der gewöhnlichen, allgemein bekannten, gebraucht werden, zu deren Deutung uns häufig der Schlüssel fehlt und es wurde bezüglich solcher Stücke vor längerer Zeit von HENRY die Vermuthung ausgesprochen,¹ dass sie schon ursprünglich als Räthsel verfasst und als solche in die Sammlung aufgenommen worden seien. Nun will ich ganz davon absehen, dass das was uns räthselhaft scheint, nicht nothwendig auch den Verfassern und ihren Zeitgenossen dunkel war, wobei die im Orient verbreitete abergläubische Scheu heilige Dinge bei ihrem wahren Namen zu nennen, nicht

¹ *Revue critique*, 1891, tome II, p. 498.

unterschätzt werden darf, aber, so frage ich, ist denn der Zweck des Räthsels nicht mit seiner Auflösung erschöpft? Welchen Sinn hätte es, ein Räthsel, wie:

‚Was taucht ins Wasser und kann nicht trinken?‘

in eine Sammlung von Gebeten aufzunehmen, wenn es ein Räthsel bleiben sollte? Denn, verstehen wir uns wohl, sobald ich dafür die Wendung gebrauche:

‚Sie taucht ins Wasser und kann nicht trinken‘,

wobei sowohl Sprecher als Hörer an die Sonne denken, so haben wir es nicht mehr mit einem Räthsel zu thun, sondern mit einer metaphorischen Ausdrucksweise, die in einem Hymnus an die Sonne ganz wohl vorkommen kann. Wir dürfen also solche für uns ‚räthselhafte‘ Wendungen, da sie sich in einer liturgischen Sammlung finden, meiner Ansicht nach, nicht als Räthsel bezeichnen, sollten sie auch ihren Ursprung einer Räthselfrage verdanken, denn durch ihre Verwendung zu einem andern Zwecke haben sie ihren Charakter als Räthsel eingebüßt.

Einen neuen Beweis für seine Theorie findet nun HENRY in der Strophe des Rigveda 1, 152, 2, über die er in den *Actes du douzième congrès des orientalistes*, tome 1, Florence 1901, pp. 5 ff. gehandelt hat, und da ich schon in der Sitzung, in welcher der genannte Gelehrte seine Erklärung vortrug, meinem principiellen Zweifel an der Richtigkeit derselben Ausdruck gab¹ ohne jedoch die nöthigen Behelfe für die mir richtiger scheinende zur Hand zu haben, so erlaube ich mir jetzt darauf zurückzukommen.

Ich erwähne vor allem, dass DARMESTETER,² den Ausdruck *caturaśri*, der ‚Vierspitz‘, bereits mit dem avestischen *cathrugaoša*, ‚viereckig‘, dem Beiworte Varena’s, der dem vedischen Varuṇa entspricht, verglichen und ausserdem auf das ebenfalls im Rigveda v,

¹ Die Bemerkung im Protokolle der betreffenden Sitzung (*Actes* p. CLX): ‚M. K. se déclare satisfait‘ bezieht sich darauf, dass Herr Prof. HENRY auf eine Anfrage meinerseits die Güte hatte, sein Princip schärfer zu definieren.

² *Ormazd et Ahriman*, Paris, 1877. p. 70.

48, 5 als Epithet Varuṇa's sich findende *caturanika*, ‚viergesichtig‘ verwiesen hat. Dass es sich hier in der That um Varuṇa handelt, ergibt sich doch unzweideutig daraus, dass der Hymnus an Mitra-Varuṇa gerichtet ist, während HENRY, gestützt auf das im Śatapatha-Brahmaṇa als Beiwort der Sonne sich findende *catuḥśrakti*, ‚viereckig‘ und die in der späteren Ikonographie gebräuchlichen vier Arme Viṣṇu's, den Ausdruck ‚Vierspitz‘ als Bezeichnung des Sonnengottes erklärt und vermuthet, dass man denselben durch die Figur eines Quadrates bezeichnet habe. Dem gegenüber darf wohl darauf verwiesen werden, dass die Sonne in Indien durch eine Scheibe oder ein Rad (*cakra*) dargestellt wird.¹

Noch weniger begründet aber ist es, wenn HENRY, um seine Vermuthung, dass in dem Verse von einem Kampfe zwischen Sonne und Mond die Rede sei, zu rechtfertigen, die Voraussetzung wagt, dass der letztere durch ein Dreieck figürlich dargestellt worden sei, was der Ausdruck *triraśri*, wie ich gerne zugestehen will, allerdings bedeuten könnte. Sehen wir uns aber in der vedischen Mythologie nach einem Wesen um, dem das Epithet der ‚Dreispitz‘ zugetheilt werden kann, so kann dies nur Rudra-Śiva sein, dessen Emblem der *triśūla*, ‚Dreispitz‘ ist. Ueber den Ursprung dieses Symbols ist schon viel geschrieben worden und es ist hier nicht der Ort darauf näher einzugehen, aber so viel dürfte wohl allgemein zugestanden werden, dass dieses Geräth in der Hand des alten Sturmgottes den Blitz, in der Hand des sich nur mühsam eine Stelle im Pantheon der Priester erringenden volksthümlichen Zeugungsgottes, der mit dem ersten später in eine Gestalt verschmolz,² die Geschlechtstheile darstellen sollte.³ Einen direkten Beweis, dass die drei Zacken die männlichen Zeugungstheile darstellten, finden wir meines Erachtens in einer Bemerkung des Commentars zu Āśvalāyana's Gṛhya-Sūtra

¹ GOBLET D'ALVIELLA, *Bull. de l'Acad. de Belgique*. Bruxelles 1888, tome 16, p. 339. *La migration des symboles*. Paris 1891, p. 219.

² MUIR, *Original sanskrit texts*. Vol. IV, p. 405 ff.

³ BIRDWOOD, *JRAS*. 1886, p. 408. Auch SIMPSON, *JRAS*, 1890, p. 313 kommt, allerdings auf einem Umwege, zu einem ähnlichen Ergebnisse.

I, 13, 2, wo die bei Gelegenheit des Punsavana, der Ceremonie um männliche Nachkommen zu erzeugen, der Frau eingegebenen zwei Bohnen und ein Gerstenkorn darauf gedeutet werden vgl. Hir. Gr. S. II, 2, 2; 3. Ist dies richtig, so dürfen wir allerdings nicht mit GOBLET D'ALVIELLA¹ in dem unter den Spitzen befindlichen Ringe ursprünglich das Bild der Sonnenscheibe suchen, was natürlich nicht ausschliesst, dass er später diese Bedeutung und dann die des Rades des Gesetzes bei den Buddhisten erhielt. Zu der hier vorgetragenen Erklärung, nach welcher der schwierige Vers also besagen würde: ‚Varuṇa schlägt Śiva‘, würde die Bemerkung v. SCHROEDER's,² dass die Dichter des Rigveda von einem Kult des Phallus nichts wissen wollten, vortrefflich stimmen.

Noch ein paar Worte über die übrigen Verse der Strophe. HENRY meint,³ dass *eṣām* nur auf den ersten Bestandtheil des im folgenden Verse stehenden Compositums *kaviśasta* bezogen werden könne und übersetzt daher: ‚Voici un dicton des sages que n'entend pas le premier venu;‘ ich sehe aber keinen Grund, der uns verhinderte das Pronomen auf das im vierten Verse stehende *devanido* zu beziehen, worunter also nach dem vorhin Gesagten die *śiśnadeva* zu verstehen wären, die Śivaverehrer.⁴ Selbstverständlich bin ich auch mit der Behauptung ‚On nous annonce donc qu'on va nous poser une énigme‘⁵ nicht einverstanden, sondern glaube, dass das Verbum *vi ciketat* in dem Sinne von ‚er erfuhr‘ aufzufassen sei. Die ganze Strophe wäre darnach etwa folgendermassen wiederzugeben:

Dies hat wohl mancher von ihnen schon erfahren,

Wahr ist der von den Weisen verkündigte schreckliche Spruch:

‚Den Dreispitz tödtet der furchtbare Vierspitz‘

Auch die ersten⁶ Götterfeinde gingen zugrunde.

¹ *Bulletin* etc. p. 341.

² *WZKM.*, IX, 237.

³ *l. c.*, p. 11.

⁴ *Muir*, *l. c.*, p. 407.

⁵ *l. c.* p. 9.

⁶ d. h. die mächtigsten.

Dass der mit Varuṇa eng verbündete Mitra in dieser Strophe beiseite gelassen wird, dürfte wohl keinen Einwand begründen, denn Varuṇa, der Allherrscher (*samvrāj*), der Hüter der göttlichen Ordnung (*dhṛtavrata*), ist ja vor allen berufen, das heilige brahmanische Pantheon gegen neue Eindringlinge zu vertheidigen. Mit der ihm hier zugetheilten Rolle würde die Ansicht, dass er, wie manche Gelehrte behaupten, ein alter Mondgott sei, freilich nicht stimmen und ich stehe daher entschieden auf Seite v. SCHROEDER's,¹ der diese Auffassung mit überzeugenden Gründen zurückweist und ihn für den Erben des alten Dyaus erklärt. Nur glaube ich, dass Varuṇa von der Wurzel *vr*, ‚bedecken‘ im Sinne von ‚der bedeckte Himmel‘, was sowohl den Wolkenhimmel, daher die Beziehung zum Wasser, als den Nachthimmel bedeuten kann, abzuleiten sei. Mitra, der klare Himmel, der Taghimmel und Varuṇa, der bedeckte Himmel, der Nachthimmel sind also im Grunde genommen nur zwei Seiten ein und desselben Naturwesens, das ursprünglich als Einheit *dyaus* der Erde *pṛthivī* gegenüberstand.

¹ WZKM., IX, p. 116 ff.

A n z e i g e n.

1. *Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Alterthumskunde*, von GEORG BÜHLER, fortgesetzt von F. KIELHORN. I. Bd., 10. Heft. *Litteratur und Sprache der Singhalesen*, von WILHELM GEIGER. Strassburg, TRÜBNER 1901.
2. *Etymologie des Singhalesischen*, von WILHELM GEIGER. *Abhandl. der k. bayer. Akad. der Wiss.* I. Cl., XXI. Bd.

Die beiden Hauptwerke auf dem Gebiete des Singhalesischen, welche uns der hochverdiente Forscher WILHELM GEIGER geschenkt hat, sollen hier zusammen besprochen werden, obgleich ein Zeitraum von drei Jahren dieselben trennt. Das zuerst genannte Werk, welches einen Theil des BÜHLER'schen *Grundrisses* bildet, beruht im wesentlichen auf dem an zweiter Stelle aufgezählten Verzeichniss singhalesischer Etymologieen, in dem der Verfasser zum ersten Male die Resultate seiner Forschungen auf diesem Sprachgebiet zusammengestellt hat. Natürlich umfasst das allgemeinere Werk einen weiteren Gesichtskreis. GEIGER hat hier einen Ueberblick über die gesammte Struktur der singhalesischen Sprache gegeben; während er sich bei der Etymologie im wesentlichen auf die Laut- und Wortbildungslehre beschränken konnte, musste er hier auch die Nominal- und Verbal-flexion in ihrem ganzen Umfang berücksichtigen und ferner die so schwierige Frage nach der Abstammung des Singhalesischen eingehend besprechen und definitiv zu lösen versuchen. Ausserdem hat

er in der Einleitung (S. 1—25) eine vorzügliche Uebersicht über die Litteratur und die Inschriften von Ceylon gegeben.

Zu dem Abschnitt über die Litteratur habe ich nur nachzutragen, dass das auf S. 4 erwähnte Prosawerk Dampiyâ Aṭuvâ Gāṭapada Sannaya im Jahre 1879 in Colombo veröffentlicht und der Traktat Heranasika vom Referenten im ‚Festgruss an Roth‘ (Stuttgart 1893) p. 25—30 abgedruckt und übersetzt worden ist. Was dann die Inschriften anbetrifft, so hat GEIGER im wesentlichen die von P. GOLDSCHMIDT und vom Referenten aufgestellten Deutungen adoptirt. Nur in einigen wenigen Punkten weicht er ab, so in Bezug auf die grosse Inschrift beim Ambasthala Dāgoba in Mihintale (No. 20 meiner *Ancient Inscriptions of Ceylon*). Ich hatte diese Inschrift dem König Meghavaṇṇa I. zugeschrieben, weil es in Zeile 13 heisst, dass der König die Wohnungen des Mahinda und des Bhaddasāla wiederherstellte gerade so wie der Mahāvaṃsa (p. 232) uns dies in Bezug auf Meghavaṇṇa berichtet. GEIGER dagegen meint, dass sie von denselben Königen herrührt wie die von Ratmala (No. 6), nämlich von Gajabāhu und seinem Nachfolger Mallakanāga, weil nämlich auf beiden Inschriften die Teiche von Wihirabija und Muḷagutika erwähnt werden, und es ist möglich, dass er Recht hat. Sehr dankenswerth ist der Abdruck des vollständigen Textes mit Uebersetzung der Devanagala-Inschrift auf S. 21, 22. Auch über die Inschriften des Nissanka Malla und seiner Nachfolger berichtet GEIGER ziemlich eingehend (S. 23, 24) und wundert sich mit Recht, dass über des ersteren Feldzüge nach dem indischen Festlande sowie über die verschiedenen Verträge und Bündnisse, die er mit indischen Fürsten abschloss, gar nichts im Mahāvaṃsa zu finden ist.

Auf S. 26 beginnt die Grammatik und zwar wird zunächst die Lautlehre eingehend behandelt. GEIGER hebt hervor (S. 28), dass hauptsächlich drei Momente umgestaltend auf den singhalesischen Vocalismus eingewirkt haben: 1. die grundsätzliche Kürzung aller Längen, 2. der Wortaccent, 3. das Gesetz von der Vocalassimilation. Die Kürzung der langen Vocale ist bereits auf den ältesten Inschriften fast vollständig durchgeführt mit einziger Ausnahme der Inschrift

vom Gallena-vihâra (No. 2), welche Längen aufweist. Wenn sich im Neusinghalesischen ein langer Vocal zeigt, so ist er immer durch secundäre Contraction entstanden. Aber auch diese durch Contraction entstandenen langen Vocale sind wieder der Verkürzung unterworfen (S. 30), so z. B. in dem Verbum *neraṇu* ‚beseitigen‘ = *nîharati*, welches bereits in der Heraṇasika vorkommt (‚Festgruss an Roth‘ p. 26). Dort werden nämlich die 10 *daṇḍuwa* eingetheilt in solche, welche durch Ausstreuen von Sand in den Hof des vihâra’s und solche, welche nur durch zeitweiliges Ausschliessen des Schuldigen aus der Priesterschaft gesühnt werden können, und die letzteren werden mit *neraṇā wat* bezeichnet.

Auf S. 31 werden die Wirkungen des Wortaccents besprochen. GEIGER sagt mit Recht, dass es nicht immer möglich ist, ältere und neuere Accentwirkung scharf zu scheiden. Unter den Beispielen, die er für die Verkürzung (richtiger den Abfall) der anlautenden Silbe anführt, vermissen wir ein sehr bekanntes, nämlich *rā* = *surā* und durch einen Blick in die Etymologie des Singhalesischen (S. 73) erfahren wir, dass GEIGER dieses = *rasa* setzt. Ich kann ihm in diesem Punkte nicht beistimmen: In der Heraṇasika p. 25 wird unter den *dasa* sil als fünftes angeführt: *rāha merin duruwîma* ‚Enthaltung von geistigen Getränken‘. Dies entspricht genau dem 51. *Pācittiya surā-merayapāne pācittiyam* (Suttavibhaṅga II, 110) und gerade so wie wir singhalesisch *merin* = *meraya* setzen, werden wir auch *rāha* = *surā* setzen müssen. *Rasa* wird im Pāli meines Wissens nie im Sinne von ‚geistige Getränke‘ gebraucht. Dagegen finde ich, dass die neue Etymologie von *vaturu* ‚Wasser‘ = *vitthāra* jedenfalls zu berücksichtigen ist, obgleich *vitthāra* im Pāli immer in der Bedeutung ‚Breite, Ausdehnung‘ und nie im Sinne von ‚Flut‘ gebraucht wird.

Im Capitel über die Vocalassimilation (S. 33—36) bespricht GEIGER die Entstehung des neuen, dem Singhalesischen eigenthümlichen Vocals *ae*, der in den ältesten Inschriften bis zum 4. Jahrhundert noch nicht vorkommt, dagegen vom 10. Jahrhundert ab ungemein häufig ist. Einige hieher gehörige Beispiele sind bereits auf S. 29 No. 2 vorweg-

genommen (wo ein Verweis auf § 9. 4 fehlt) wie *raê* ‚Nacht‘ aus *râtri*, *baê* ‚unmöglich‘ aus *bâdhita*. Bestimmte Gesetze darüber, wann *ae* und wann *e* als Umlaut von *a* einzutreten hat, lassen sich nicht aufstellen. Wenn GEIGER auf S. 29³ das *aê* in *Saêgiri* als eine Contraction von *e* + *i* hinstellt, so ist dies doch sehr zweifelhaft. *Baê* ‚Bruder‘ lässt sich allenfalls aus der Nebenform *bhâtika* erklären, die im Pâli ziemlich häufig vorkommt.

Unter der Ueberschrift ‚Einzellerscheinungen‘ werden in § 11 und 12 diejenigen Veränderungen im Vocalismus zusammengefasst, die sich unter die vorher (S. 28) angegebenen drei Gesichtspunkte nicht subsumiren liessen. Hieher gehören Fälle wie *taek* ‚Molken‘ = *takka*, *saev* ‚Bogen‘ = *câpa*. Unter die Fälle, wo *i* und *u* ohne ersichtlichen Grund wechseln, rechnet GEIGER auch *musa* ‚Irrthum‘, welches er = pkt. *misa* setzt. Nach meiner Ansicht erklärt sich *musa* viel einfacher = p. *musâ*, skt. *mṛishâ*. Neben *toṭa* ‚Furt‘ = skt. *tîrtha* stellt sich prâk. *tâha* Hâla 192, Hem. I, 104.

In § 13 geht GEIGER zum Consonantismus über und behandelt hier zunächst die beiden dem Singhalesischen eigenthümlichen Halbnasale *n* und *m̃*, die er beiläufig schon auf S. 33 bei Gelegenheit der Vocalelision erwähnt hatte. Bereits in den ältesten Inschriften herrscht die Tendenz, bei der Verbindung Nasal + Consonant den Nasal zu zerstören, oder, wie GEIGER sich ausdrückt, ihn in den Halbnasal zu verwandeln, der aber in den Inschriften nicht bezeichnet wird. Diese Neigung der Sprache scheint mehrere Jahrhunderte vorherrscht zu haben (vgl. auch § 17), erst in späterer Zeit finden wir das entgegengesetzte Princip in Thätigkeit, nämlich einen einfachen Explosiv durch Verschiebung des betreffenden Nasals und einen einfachen Nasal durch Hinzufügung des betreffenden Explosivs zu verstärken. GEIGER hat die Verschiebung des Nasals in § 20. 2 behandelt, die Hinzufügung des Explosivs in § 25. 5. Es hätte aber hervorgehoben werden sollen, dass diese Erscheinungen der späteren Zeit angehören. Formen wie *paṇḍura* ‚Geschenk, Tribut‘ = *paṇṇâ-kâra*, *hambu* ‚Haferschleim‘ = *âcâma*, *mundu* = *mûrdhû* finden sich erst auf der Ambasthala-Inschrift (No. 121). Für *kanda* ‚erhöhtes

Ufer' = *skhanna* haben wir sowohl Hab. 2 wie auch Amb. B 55 noch die ältere Form *kana*.

Unter den Beispielen für den Wechsel zwischen *n* und *l* führt GEIGER auch *pihinanu* an, welches er auf p. *piluvati* zurückführt. Diese Etymologie scheint mir unmöglich, vielmehr ist *pihinanu* von *Vsnâ* abzuleiten. Schwierigkeiten macht eigentlich nur das Präfix *pi* und wenn man dies nicht = *api* setzen will wie in p. *pithîyati*, *pilandhati*, was nach meiner Ansicht ganz gut ginge, so könnte man immer noch einen zusammengesetzten Verbalstamm annehmen, wie GEIGER deren eine Anzahl in § 67 aufführt.

Auch mit der Erklärung von *nimenu* ‚erlöschen, aufhören‘ aus p. *nibbâti* in § 25. 4 bin ich nicht einverstanden. Das Absol. *nimaway* oder *nimawâ* findet sich mehrmals inschriftlich, so Amb. A 10, P. P. 3, 32, 33, ebenso der Infinitiv *nimaeviyae* Amb. A 58. Es hat hier immer die Bedeutung ‚vollenden‘, passt also viel besser zu p. *nimmâ-yati*, skt. *nirmâ*. Auch CLOUGH giebt dem Aktiv *nimawanawâ* die Bedeutung ‚to finish, to end, to complete‘ und dem Passiv *nimenawâ* ‚to be finished, to be completed‘.

Auf S. 46, Anm. 3 führt GEIGER die Form *seyin* ‚wegen‘ an, die er als eine falsche Bildung für *heyin* = *hetunâ* auffasst unter Herbeiziehung von *sē*, *hē* = *setu* ‚Brücke‘. Die Form *seyin* lässt sich nach meiner Ansicht viel einfacher erklären, wenn wir skt. *châyâ* zu Grunde legen, dagegen bleibt das *s* in *siriyal* = *haritâla* und in *kesel* = *kadalî* räthselhaft.

Im zweiten Capitel beginnt die Formenlehre und zwar zunächst die Flexion des Substantivums. GEIGER's Bemerkungen über die verschiedenen Nominalstämme mit und ohne Reduktionsvocal sowie über die mit Suffix *ka* abgeleiteten Masculin- und Femininstämme scheinen mir durchweg zutreffend. Eine neue Etymologie für das Pluralsuffix *wal* giebt er nicht, sondern begnügt sich damit, dasselbe als ‚sicherlich arisch oder doch arisirt‘ zu bezeichnen im Gegensatz zu Guṇasekara, der an eine Entlehnung aus dem Tamil glaubt (§ 38 n). Inschriftlich findet sich die Endung *val* zuerst im 15. Jahrhundert, nämlich in einer Inschrift des Königs Parākramabāhu VI.

von Kottā (No. 160 der Ancient Inscriptions of Ceylon vgl. GEIGER § 15. 1) 2 Abl. Pl. *gamwalin* und *viḥārawalin*, dagegen findet sich ein jedenfalls verwandtes Suffix *-war* in den Inschriften des 11. Jahrhunderts. Allerdings kommt dieses Suffix dort nur sporadisch vor, während gewöhnlich die Plurale ohne Suffix gebildet werden (GEIGER § 34. III. 2). Es scheint mir nun durchaus nicht unmöglich, dass nach der grossen Tamil-Invasion im 12. Jahrhundert, wo überhaupt viel dravidische Elemente in die Sprache aufgenommen wurden, wie wir später noch zu sehen Gelegenheit haben werden, dieses Suffix *war* durch den Einfluss der Tamil-Endung *kal* in *wal* verwandelt worden ist.

Das Dativsuffix *ṭa* leitet GEIGER (§ 40, 5) von dem Acc. *aṭṭham* ab, während man es früher auf den Dativ *aṭṭhāya* zurückführte. Die inschriftlichen Formen *cetahaṭa*, *bikusagahaṭa* lassen beide Ableitungen zu, während *bikusagahaṭaya* (No. 11), *bukasagahaṭaya* (No. 10) und *hamaññaṭaya* (No. 61, Zeile 8) doch deutlich auf den Dativ hinweisen. Die Form *bikasagaṭa* in der sechsten Zeile der Kaikāwa-Inschrift (No. 13) halte ich auch für einen Irrthum des Steinmetzen statt *bikasagahaṭa* (S. 62, Anm. 4).

Beim unbestimmten Substantivum (§ 42) hat GEIGER nicht bemerkt, dass diese Formen, die mit dem Zahlwort *eka* zusammengesetzt sind, sich schon in den Inschriften des 11. Jahrhunderts finden.

§ 47—51 handelt von den Pronominibus. GEIGER führt *mama* als Nom. Sing. des Pron. der 1. Person an und verweist in der Note auf CHILDERS' Bemerkungen JRAS. VII, 136, erklärt sich also damit einverstanden. Nach meiner Ansicht ist dies einer der wenigen Fälle, in denen CHILDERS den Geist der singhalesischen Sprache total missverstanden hat. Er wählt als Beispiel den Satz *mama giya ge* 'das Haus zu welchem ich ging' und übersetzt diesen Satz in's Pāli zurück als *mama gatageham*, eine Construction, die jedenfalls auch nicht gerade als klassisches Pāli gelten kann. Immerhin ist das Beispiel in so fern geschickt gewählt, als hier wirklich in *mama* eine Form vorliegt, die man beliebig als Nominativ und als Genitiv fassen kann. Wenn wir aber etwa den Satz nehmen in der vierten

Reihe der Ambasthala-Inschrift (No. 121): *Seygiri weherhi isâ Abahay giriweherhi isâ wasana maha biksang*, 'die Brüderschaft der Mönche, welche in Seygiri und in Abhayagiri wohnen' so kann man die Worte *maha bik sang* nicht beliebig als Nominativ und Genitiv, sondern nur als Nominativ fassen und damit fällt die ganze CHILDERS'sche Erklärung zusammen mit seiner Uebertragung in's Pâli. Auch ALWIS ist in seinem dieser Erscheinung gewidmeten Abschnitte nicht glücklicher ('On the Origin of the Singhalese language' im *Journal of the RAS. Ceylon branch* vol. 1867—70 p. 54—55 und 76—78). Es war ihm aufgefallen, dass das Singhalesische gerade wie die dravidischen Sprachen kein Relativpronomen besitzt (s. GEIGER § 50), sondern es durch das relative Participium ersetzt. Um jedoch keinen Einfluss des Dravidischen auf das Singhalesische zugeben zu müssen schlägt er einen ähnlichen Weg ein wie CHILDERS. Sein Beispiel ist *mama karana de*, 'Das Ding, welches ich thue' (Tamil *nân sekir velei*), aber, während CHILDERS *mama* als Genitiv auffasst, sieht ALWIS darin einen Instrumental und überträgt die ganze Construction in's Passiv. Nach ihm sollte es eigentlich heissen: *mâ karana de*, 'das Ding, welches von mir gethan wird'. Die Unhaltbarkeit dieser Ansicht leuchtet sofort ein, denn, wenn wir auch zugeben wollten, dass die Form *mama* für den Instrumental gebraucht werden kann, so könnte doch nimmermehr das relative Participium *karana* als Passiv gelten. Ein anderes, noch eklatanteres Beispiel finden wir im Appendix zur Sidat Sangarâwa p. 164. Dort ist der Satz aus 1 Cor. 15, 1: 'Ich erinnere Euch aber, meine Brüder, des Evangelii, das ich Euch verkündet habe, welches Ihr auch angenommen habt, in welchem Ihr auch stehet', folgendermassen übersetzt: *Tavada sahodarayeni mama topaṭa prakâsakalâwu topi pili-gattâwu topi pihîṭa siṭinnâwû suba ârañci topaṭa danwami*. Hier haben wir drei relative Participia *prakâsakalâwu*, *piligattâwu* und *siṭinnâwû*; das vor dem ersten stehende *mama* könnte man ja allenfalls mit CHILDERS als Genitiv betrachten, für das vor den zwei letzten stehende *topi* aber ist eine soche Auffassung unmöglich, da *topi* immer nur als Nominativ gebraucht wird. Ich glaube also, dass

diese Constructionen ganz der dravidischen Analogie folgen: *mama karana de* entspricht genau dem Tamil *ñān śekir velei*, wo *ñān* und *velei* Nominative sind und das dazwischenstehende *śekir* ein relatives Particium. Da wir zwischen dem 5. und 9. Jahrhundert nur sehr wenige Inschriften in Ceylon besitzen (s. GEIGER § 12), so ist es unmöglich genau zu sagen, um welche Zeit diese dravidischen Constructionen in die Sprache eingedrungen sind. Im 8. Jahrhundert wurde die Hauptstadt des singhalesischen Königreichs in Folge der fortwährenden Einfälle der Tamilhorden aus Südindien von Anurâdhapura nach Pulastipura, dem späteren Polonnaruwa verlegt und es ist wahrscheinlich, dass die Tamilherrschaft sich dort bis in die Zeit des Parâkramabâhu I., also bis in's 12. Jahrhundert aufrecht erhielt. Es ist dies die Zeit des tiefsten Verfalls des singhalesischen Königthums und der von demselben abhängigen buddhistischen Priesterschaft. Auch der Tempel von Mihintale scheint eine Zeit lang in den Händen der Tamil gewesen zu sein, bis er (wahrscheinlich von König Mahinda III.) zurückerobert wurde, denn am Ende der von mir schon öfter erwähnten Ambasthala-Inschrift heisst es: *kaṇae waewae diyawan tîk tanhi pere Demel kalae pere sirit diya bedum me weheraṭ me gatae yutu* „So viel Wasser wie in dem Canal und in dem Teich ist, soll unter die zu dem Vihâra gehörigen Ländereien vertheilt werden in der Art und Weise wie es früher von den Tamil festgesetzt worden ist“. Da somit das ganze Land Jahrhunderte lang von den Tamil überschwemmt war, so ist es keineswegs zu verwundern, dass dravidische Elemente in das Singhalesische eingedrungen sind und sich dort auch später noch erhalten haben, nachdem das Land durch Parâkramabâhu I. wieder von den Feinden gesäubert war.

Von § 52 an wird die Verbalflexion behandelt und zwar zunächst das Elu-Verbum, welches sich von dem der Umgangssprache ziemlich scharf unterscheidet. GEIGER theilt das singhalesische Verbum nach dem Ausgang des Präsens-Stammes und nach der Bildung des Präteritums in drei Conjugationen ein, von denen die erste Transitive, die zweite Transitive und Intransitive, die dritte Intransitive und

Passiva umfasst. In § 54 werden dann die sogenannten unregelmässigen Verba behandelt, welche eine eigenthümliche Präteritalbildung aufweisen. Unter den Infinitiven in § 57 vermisste ich die zahlreichen Formen auf *ae* wie *haendae*, *perewae*, *diyae*, *waesae*, welche wir in der Ambasthala-Inschrift und in andern Denkmälern des 11. Jahrhunderts finden. Diese Formen sind meistens abhängig von dem Particip *yutu* = *yuktam* ‚es ziemt sich, es ist vorgeschrieben‘. Aehnliche Formen, allerdings auf *a* ausgehend, finden sich in der Heraṇasika (‚Festgruss an Rorh‘ p. 28) z. B. *gaela*, *gata*, *sewiya*, *kiwa*, *puwa*. Was die Bildung anbetrifft, so finden wir weder im Sanskrit noch im Pāli Analogien dafür, man müsste denn Infinitive des Pāli wie *dakkhitāye*, *jagghitāye* hieher rechnen wollen, die aber viel zu selten sind um als Vorbild für diese überaus häufigen singhalesischen Formen gelten zu können. Dagegen sind die Infinitive im Tamil ganz ähnlich gebildet, wie z. B. *vara sollu* ‚sage ihm zu kommen‘ d. h. ‚er soll kommen‘.

GEIGER hätte überhaupt im Abschnitt vom Verbum noch einmal ausdrücklich hervorheben können, was ein aufmerksamer Leser sich allerdings aus seiner Uebersetzung und seinen Anmerkungen zu der Devanagala-Inschrift (§ 13) selbst deduciren kann, nämlich, dass in den Inschriften vom 10. Jahrhundert an das Verbum finitum fast vollständig erloschen ist und alle Beziehungen durch Infinitiv- oder Participialconstructionen ausgedrückt werden. In den Inschriften finden sich noch vereinzelte Formen des Verbum finitum, so in Parākramabāhu's Inschrift beim Galwihāra (No. 137) eine 1. sing. *kerem*, auf dem Fries beim Thūpārāma (No. 147) eine 1. sing. *demī*, in Niṣṣanka Malla's Inschrift am Dalada Maṇḍirāwa (No. 149) eine 3. Pl. *nasiti* ‚sie verderben‘ (Z. 36), in der vorhergehenden Zeile aber die Formen *kalāhu* und *kaewo*, die nach einem ganz andern Princip gebildet sind. Es scheint also, dass in dieser Zeit (zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert) die alte prākritische Flexion allmählig abgestorben und durch eine neuere ersetzt worden ist, deren Principien uns GEIGER in den herangezogenen Paragraphen über das Eluverbum auseinandersetzt. In der Zwischenzeit dominiren die Participial- und

Gerundialconstructionen (in der Inschrift von Ambasthala sogar ausschliesslich). GEIGER zählt in § 55 eine Anzahl dieser Participia auf, die zum Theil noch auf alte Päliformen zurückgehen. In § 56 bespricht er das Gerundium auf *min(i)* und erklärt dieses als Instrumental eines Verbalnomens auf *-ma*, während CHILDERS (*Notes on the Singh. Lang.* II, 20), ALWIS und GUṆASEKARA darin das alte Partic. *ātmanep.* auf *māna* erkennen wollen. Ich neige mich mehr der letzteren Ansicht zu, denn es ist absolut kein Grund einzusehen, warum diese Form immer im Instrumental gebraucht werden sollte. Ganz andere Bildungen sind die Verbalnomina auf *ma* wie *naeṭuma* oder *naeṭīma*, ‚das Tanzen‘, *daenīma* ‚das Wissen‘. Die ältesten Formen dieser Art sind *senim*, *saeṅim* und *siwim* in der Inschrift von Mahākalattaewa (No. 110), ferner *kirīmen* in der absichtlich antiksirenden Inschrift am Galwihāra (No. 137, Zeile 13, 31, 37). Eine ganze Anzahl finden sich in der Herapasika, nämlich *aedurīma*, *hindīma*, *piḷigaenīma*, *pirihelīma*, *binīma*, *binduwīma*, *hovīma*. GOLDSCHMIDT (*JRAS.* Ceylon branch 1879 p. 24) wollte sie als Zusammensetzungen mit *karma* ansehen und brachte *paḷisatarikama* der Habarane-Inschrift (No. 61) damit in Verbindung. Mir scheint die Annahme einer so starken Synkope immerhin bedenklich und ich möchte an Bildungen erinnern wie Pāli *adhovīma* ‚was nicht gewaschen zu werden braucht‘ Mahāvamsa p. 70, Dipavamsa p. 62.

Zu § 66 Bildung des Passivs möchte ich bemerken, dass ausser den von GEIGER aufgezählten Umschreibungen mit *labanu*, *yedenu* auch eine mit *kanawā* ‚essen‘ existirt ganz analog der im Tamil gebräuchlichen mit *uṇ* z. B. *aḷi uṇḍān* ‚er wurde geschlagen‘ wörtlich ‚er ass ein Schlagen‘ (vgl. CALDWELL, *Comparative Grammar of the Dravidian languages*, p. 358). Von sonstigen Analogieen in der Construction von Singhalesisch und Tamil möchte ich noch erwähnen die verneinende Form mit *nae* und dem Infinitiv z. B. *mama enne nae* ‚ich gehe nicht‘. (Im Englischen lässt sich der Unterschied nicht markiren, weil der Infinitiv mit der Form des Verbum finitum übereinstimmt.) Ganz ähnlich ist das Tamil *vara-v-illei*. Diese Ausdrucksweise gilt zwar im Tamil nicht als klassisch, sondern gehört

der Sprache des täglichen Lebens an, ist aber für die Vergleichung nur um so werthvoller (vgl. CALDWELL p. 367). Ein anderes eigenthümliches Idiom des Singhalesischen ist das Verbot, welches mit *epā* schliesst (GEIGER § 57 und § 62, Anm. 4). Ueber die Etymologie des Wortes *epā* habe ich nichts sicheres ausmachen können; inschriftlich kommt es, wie leicht zu begreifen ist, nicht vor, und wir haben daher keine Anhaltspunkte, um das Alter des Wortes zu bestimmen. Es wird construirt mit dem Infinitiv, der durch die Dativendung *ta* charakterisirt ist, also z. B. *kathākaraṇḍa epā* ‚rede nicht, sei still‘.

In § 67 kommen die zusammengesetzten Verba zur Sprache. Etwas ähnliches findet sich auch in den nordindischen Sprachen und BEAMES (*Compar. Grammar of the modern Aryan vernacular of India* III, 215), CALDWELL, *Compar. Grammar of the Dravidian languages* p. 342 haben für das zweite Verbum in einer solchen Combination den Terminus ‚ancillary‘ eingeführt zum Unterschied von einem gewöhnlichen Hilfsverbum, das als ‚auxiliary‘ bezeichnet wird. GEIGER hat sich im *Grundriss* auf wenige Beispiele dieser zusammengesetzten Verben beschränkt, die mir keinen Anlass zu weiteren Bemerkungen geben, in der Etymologie werden noch eine Anzahl anderer erwähnt, aber ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Ich will hier noch Einiges aus meinen eigenen Beobachtungen hinzufügen: 1. *pinanawā* (oder *pikīnanawa*)¹ ‚schwimmen‘ ist zusammengesetzt aus *pī* = prākṛ. *pus*, skt. *proñch* und *snā*. Malediv. finang Christopher 71. Diese Ableitung passt besser zur Bedeutung des Wortes als die von GOLDSCHMIDT vorgeschlagene von *pā* ‚trinken‘. 2. *kimidinawā* ‚tauchen‘ enthält wahrscheinlich als ersten Bestandtheil die Wurzel *kar* ‚machen‘, obgleich die Bedeutungsentwicklung nicht ganz klar ist. Der zweite Bestandtheil ist *√majj*, der wir in der Form *mujita* ‚überschwemmt‘ bereits in der Habarane-Inschrift (No. 61) begegnen. Ein Particip *kumuṭa* findet sich Sidath Saṅgarāwa 57.

¹ *pinanawā* mit *ī* ist nicht zusammengesetzt, sondern von *prī* abgeleitet und bedeutet ‚sich freuen‘. Das Absolutiv *pinawā* findet sich in der Galpota-Inschrift (No. 148) B 9.

Auch in der Pâli Dhâtumañjûsâ wird eine Wurzel *mujj* ‚tauchen‘ aufgeführt, die aber sonst nicht belegt ist. 3. *sanasanawâ* ‚trösten‘ hängt jedenfalls mit skt. *snih* (wovon *sneha* ‚Liebe‘) zusammen. Das Absolutiv *sanahâ* findet sich inschriftlich Galpota (No. 148) B 5 und scheint ein corrumptes Tatsama zu sein. Zur Vergleichung bietet sich Pâli *senesika* ‚ölig, fettig‘ Mahâvagga vi. 1. 4, das jedenfalls auch von Wurzel *snih* kommt und dieselben lautlichen Veränderungen zeigt wie das singhalesische Verbum. 4. *sinâhenawâ* ‚lachen‘ ist abgeleitet von dem Substantiv *sinâ* ‚Gelächter‘ in der Galvihâra-Inschrift Zeile 41, Heranasika, Nâmaw. 69, Maledivisch heng Christopher 59. Dieses *sinâ* ist eine Weiterbildung von Pâli *sitaṃ*, skt. *smitaṃ*. 5. *wamâranawâ* ‚erbrechen‘ und *wapuranawâ* ‚säen‘ gehen jedenfalls auf die Wurzeln *vam* und *vap* zurück, doch ist das *r* in der Ableitungssilbe sehr schwer zu erklären. Bei *wapuranawâ* könnte man etwa an das Substantiv *vapra* ‚Erdwall‘ denken. Vielleicht sind aber die Verba auch mit *√kar* zusammengesetzt. Auch bei 6. *wadâranawâ* ‚sagen, befehlen‘ befriedigt mich die Erklärung von GOLDSCHMIDT (= Pâli *avadhâreti*), der sich GEIGER in der Etymologie anschliesst, nicht. Auf die vereinzelte Form *vajeriṃ* in der Inschrift von Badagiriya (No. 68) will ich kein Gewicht legen, weil diese Inschrift zu schlecht erhalten ist, als dass man irgend eine Vermuthung über ihren Inhalt äussern könnte, dagegen finden sich die Formen *vajârat*, *waejaêriyae* in der Ambasthala-Inschrift A 16, 17 und das Substantiv *waejaerma* ib. B 20. Die Bedeutung ist ‚beaufsichtigen, controliren, tadeln‘. Vielleicht ist an Pâli *vicâreti* zu denken, doch gebe ich das nur als eine Vermuthung. *Rajjam vicâreti* heisst ‚das Königreich verwalten, die Regierung führen‘ Mahâwaṃsa 216, 254. Der Uebergang von *c* zu *d* durch die Vermittlung von *j* ist nicht ungewöhnlich im Singhalesischen, z. B. *da* = *ca*, *aeduru* = *âcâriya*, *goduru* = *gocara* (Grundriss § 23. 3). 7. *ambanawâ* ‚treiben‘ stelle ich nicht zu der nur im Dhâtupâṭha belegten Wurzel *amb*, sondern zu Pâli *abbeti*, welches nach TRENCKNER *Pâli Misc.* p. 64 für *âvayati* steht.¹

¹ Im Jâtaka No. 311 (FAUSBÖLL III, 35) ist statt *appenti*: *abbenti* zu lesen.

Im dritten Capitel giebt GEIGER noch einmal zusammenfassend seine Ansicht über den sprachgeschichtlichen Charakter des Singhalesischen und zwar erklärt er dasselbe im Anschluss an CHILDERS, RHYS DAVIDS, P. GOLDSCHMIDT, und des Referenten und im Gegensatz zu FRIEDRICH MÜLLER für einen rein arischen Dialekt. Ich stehe in dieser Beziehung auch noch auf demselben Standpunkt, den ich vor 20 Jahren eingenommen habe, begreife aber nicht recht, warum GEIGER gerade das Englische als Analogie herbeizieht (§ 72), um daran die Stellung des Singhalesischen im Kreise der arischen Sprachen zu illustriren. Das Englische ist ein germanischer Dialekt, welcher zahlreiche französische Lehnwörter in sich aufgenommen hat, dessen Struktur aber durchaus germanisch geblieben ist. Das Singhalesische dagegen hat verhältnissmässig wenige dravidische Lehnwörter aufgenommen (GEIGER p. 88), dagegen lässt sich nicht verkennen, dass der Satzbau desselben vom 10. Jahrhundert an in einigen Punkten durch das Dravidische beeinflusst worden ist. Ich habe vorhin (S. 7) schon bei Besprechung des relativen Participiums auf die analoge Construction im Tamil hingewiesen, ebenso bei den Infinitiven auf *ae*, bei der Bildung des Passivs, bei der verneinenden Form und dem negativen Imperativ (S. 10). Was den Conditional anbetrifft, so erkennt GEIGER (S. 86) selbst an, dass dies eine ‚seltsame‘ Form sei und er weiss nicht recht, ob es ihm gelungen ist, für sie eine Erklärung aus dem arischen Sprachmaterial nachzuweisen. Ich glaube, dass wir viel besser thun, das Singhalesische nicht mit dem Englischen, sondern mit dem Französischen zu vergleichen, denn hier liegen die Verhältnisse ganz ähnlich. Das Französische ist ein romanischer Dialekt, welcher nur wenige keltische Lehnwörter in sich aufgenommen hat, dagegen in seinem Satzbau durch das Keltische beeinflusst worden ist. Ich rechne hieher hauptsächlich die Wendungen mit *c'est* am Anfang des Satzes, in welchem der übrige Inhalt der Aussage in Form eines Relativsatzes nachfolgt z. B. (Irish) *Is tre banscál tainie bás da m-bith* = *c'est par les femmes que la mort est venue dans le monde* (vgl. WINDISCH in GRÜBNER'S *Grundriss der romanischen Philologie* 1, 310 f.). Natürlich

geht FRIEDRICH MÜLLER zu weit, wenn er wegen dieser vereinzelter Dravidismen im Satzbau das Singhalesische für eine dravidische Sprache erklärt und die unverkennbar arischen Bestandtheile als Lehnwörter bezeichnet.

Zum Schluss (§ 73) wirft GEIGER noch einen Blick auf die dem Singhalesischen am nächsten verwandten Dialekte der Mäldiven, der Vaedda und der Roḍiya, stellt dann (§ 74) fest, dass die ersten arischen Colonisatoren Ceylons aus dem Nordwesten von Indien stammten, und bespricht endlich (§ 75) das Verhältniss des Singhalesischen zum Pāli, zum Mahârâshṭrî und zu den modernen indischen Dialekten; er kommt hierbei zu dem Resultat, dass Sindhî, Gujarâtî und besonders Marâṭhî am allernächsten mit ihm verwandt sind.

Wir sind nun am Schluss dieser ziemlich langen Besprechung angelangt, die nicht deshalb so lang geworden ist, weil wir viel an dem zu besprechenden Buehe auszusetzen gefunden haben, sondern weil wir in dem uns vom Verfasser gebotenen Material so viel Anregung erhalten haben, auf dem von ihm eingeschlagenen Wege weiter zu forschen und unserseits auch etwas zur Erhellung der vielen noch dunkeln Punkte beizutragen. Wir scheiden von dem Werke, indem wir unsere lebhafteste Freude aussprechen über die Bereicherung, die der *Grundriss der Indo-arischen Philologie und Alterthumskunde* dadurch erhalten hat.

Bern, October 1901.

E. MÜLLER.

M. A. STEIN, *Preliminary Report on a Journey of Archaeological and Topographical Exploration in Chinese Turkestan*. Published under the Authority of H. M.'s Secretary of State for India in Council. London 1901.

Mit Dank und Freude begrüßen wir den vorläufigen Bericht, den STEIN in dieser vornehm ausgestatteten Publication von seiner so überaus erfolgreichen archäologischen Entdeckungsreise nach Khotan giebt. Die Erwartungen, welche man nach seinen in dieser *Zeit-*

schrift Heft 2. 3 veröffentlichten kurzen brieflichen Berichten hegen musste, haben sich in reichstem Masse erfüllt. Zum ersten Mal hat ein kompetenter Alterthumsforscher dies wichtige, unser Interesse schon lange fesselnde Gebiet gründlich durchforscht und reiche Ausbeute mitgebracht. Die verlassenen Wohnstätten nördlich von Niya und in der Gegend des Endere-Flusses haben die Arbeit des Entdeckers am schönsten belohnt, aber auch Dandân-Uiliq, Yôtkan, Rawak und andere Punkte haben ihren Antheil beigesteuert. Wir erwähnen etwa 500 Kharoshthî-Documente, auf Holzplatten geschrieben, in altem Prakrit, c. 2000 Jahre alt; etwa zwei Dutzend Kharoshthî-Documente auf Leder; eine ganze Serie von Manuscripten (Papier und Holz) in Brâhmî-Schrift von nordindischem (Gupta) Typus und centralasiatischem Brâhmî, theils Sanskrit, theils eine noch nicht näher festgestellte nichtindische Sprache enthaltend; althinesische Documente auf Holzplatten und auf Papier; alttibetanische Manuscripte; Skulpturen, Malereien, ornamentirte Thonwaare, Siegel, Münzen, in reicher Anzahl, die letzteren vor allem von der chinesischen Han-Dynastic; Haushaltungsgegenstände und Industrieartikel verschiedener Art. Neben den sprachlichen Schätzen ist auch ein reiches Material vorhanden zum Studium der Ausläufer gräcobuddhistischer Kunst. Sie ist selbst in den Ornamenten geschnittener Holzstühle deutlich erkennbar. Besonders schön finde ich den Faltenwurf an den Gewändern der kolossalen Stuck-Relief-Figuren des Stûpa von Rawak. — Wichtig ist auch ein negatives Resultat der STEIN'schen Expedition. Die zahlreichen Manuscripte und Holzdrucke in ‚unbekannten Charakteren‘, die in den letzten Jahren von Ostturkestan herkamen, haben sich als dreiste Fälschungen erwiesen und ist der Hauptbetrüger dem strafenden Arme der Gerechtigkeit nicht entgangen.

Die englische Regierung, welche dies wichtige Unternehmen so umsichtig ins Werk gesetzt, verdient den wärmsten Dank der Gelehrtenwelt; dem energischen Forscher aber wünschen wir von Herzen Glück zu dem glänzenden Ergebniss seiner Bemühungen.

L. v. SCHROEDER.

Finnisch-ugrische Forschungen, Zeitschrift für finnisch-ugrische Sprach- und Volkskunde, nebst Anzeiger, unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von E. N. SETÄLÄ und KAARLE KROHN, Helsingfors (Red. der Zeitschrift), Leipzig (OTTO HARRASSOWITZ). Bd. 1, Heft 1 und II, 1901.

Die Finnländer haben sich die Theilnahme und Bewunderung Europas, ja der ganzen gebildeten Welt durch ihr charaktervolles, wahrhaft heroisches Verhalten bei dem schweren, über sie herein- gebrochenen Geschiek erworben. Ehrlich und tüchtig auf allen Gebieten, erwerben sie sich unsere Achtung auch durch die Gediegenheit ihrer wissenschaftlichen Arbeit. Ein neuer rühmlicher Beweis derselben liegt in den ersten Heften der ‚Finnisch-ugrischen Forschungen‘ vor, die wir mit herzlichster Sympathie begrüßen.

Das erste Heft enthält an erster Stelle einen pietätvollen Artikel aus der Feder SETÄLÄS, dem Andenken des grossen Fennologen CASTRÉN gewidmet. Es folgt eine Darlegung des Planes der Zeitschrift, welche das Gebiet der Fennologie in weitestem Umfang pflegen und auch für die so erwünschte Bibliographie desselben sorgen will. SETÄLÄ bespricht sodann die Transscription der finnisch-ugrischen Sprachen, KAARLE KROHN die Frage: ‚Wo und wann entstanden die finnischen Zauberslieder?‘ Die weiteren Artikel des ersten Heftes von SZINNYEI, WIKLUND, WICHMANN, MIKKOLA, EKMUND, SIMONYI, DONNER, behandeln sprachliche Fragen aus dem finnisch-ugrischen und ural-altaischen Gebiete. Heft II bringt ausser einigen Besprechungen und Mittheilungen die Bibliographie der finnisch-ugrischen Sprach- und Volkskunde für das Jahr 1900.

Wir wünschen dem ebenso patriotischen wie wissenschaftlich werthvollen Unternehmen den schönsten Fortgang und hoffen, dass dasselbe insbesondere in der deutschredenden Welt gebührend beachtet werden möge. Dass die Finnländer sich hier der deutschen Sprache bedienen, giebt ihnen ein besonderes Anrecht darauf und bringt sie uns noch um ein ganzes Stück näher.

L. v. SCHROEDER.

Dr. KARL FLORENZ, *Japanische Mythologie*. Nihongi ‚Zeitalter der Götter‘, nebst Ergänzungen aus andern alten Quellenwerken. Mit Illustrationen. Tokyo 1901.

Das erste und zweite Buch des Nihongi, der ‚Japanischen Annalen‘, bilden zusammen mit dem ersten Buche des Kojiki und einem Theile des Kûjiki die Grundlage der Shintô-Religion, welche als die alte und ursprüngliche Religion Japans für die allgemeine vergleichende Religions- und Mythenwissenschaft von grösstem Interesse ist. Herr Dr. KARL FLORENZ, Professor an der Universität zu Tokyo, welcher bereits früher den dritten Theil des Nihongi (die Geschichte Japans im siebenten Jahrhundert) nebst einer Einleitung deutsch veröffentlicht hat, bietet uns nun hier das erste und zweite Buch in deutscher Uebersetzung, nebst Ergänzungen aus dem Kojiki und anderen Werken, und macht uns damit die beste und wichtigste Quelle der altjapanischen Mythologie zugänglich. Sehr gründliche und eingehende Anmerkungen zu dem Text werden nicht nur dem Sprachforscher willkommen sein, sondern auch den vergleichenden Religionsforscher und Mythologen vielfach fesseln und anregen. Es ist zwar vor einiger Zeit eine vollständige englische Uebersetzung des Nihongi von W. G. ASTON erschienen, das macht aber das Erscheinen einer durchaus selbständigen Uebersetzung aus berufener Feder in deutscher Sprache nicht weniger wichtig und erfreulich, und jedenfalls haben wir Deutsche in erster Linie alle Ursache, Herrn Professor KARL FLORENZ für diese bedeutende Erweiterung unserer Kenntnisse von der altjapanischen Shintô-Religion dankbar zu sein. Auch wer des Japanischen nicht mächtig ist, spürt es bald, dass er hier von einem wirklichen Kenner des Gegenstandes in gründlicher Weise belehrt wird. Eine Anzahl von charakteristischen und interessanten Illustrationen, welche dem Buche beigegeben sind, führen uns mehrere der dramatisch lebendigsten Mythen anschaulich im Bilde vor.

Die Göttergeschichten des Nihongi zeichnen sich im allgemeinen durch grosse Originalität, ein specifisch japanisches Gepräge, aus. Ich

liebe in dieser Beziehung nur die sehr interessanten, dramatisch bewegten Erzählungen von dem Sturmgott Susanowo hervor. Doch auch manche merkwürdige Analogie zu längst bekannten Mythen, Sagen und Sitten anderer Völker tritt uns, wie nicht anders zu erwarten, hier in der altjapanischen Mythologie entgegen. So gleich am Anfang der Mythos, nach dem Himmel und Erde vor alters nicht von einander geschieden, das männliche und weibliche Princip nicht getrennt waren. Wir kennen diese Vorstellung bei den Maori, die dieselbe sehr poetisch gestaltet haben. Sie liegt auch der vedischen Götterthat des Auseinanderstimmens von Himmel und Erde zu Grunde. Verwandte Vorstellungen bei noch manchen andern Völkern hat schon Baron ANDRIAN s. z. in seinem Vortrage über ‚die kosmologischen und kosmogonischen Vorstellungen primitiver Völker‘ (München 1897) p. 5 flg. besprochen. Sind auch die Nebenumstände nicht dieselben, so ist doch die Uebereinstimmung in der Grundvorstellung interessant und bemerkenswerth genug. Die Fahrt des Izanagi in den Hades zur Wiedergewinnung seines dort weilenden Weibes Izanami ruft uns manche verwandte Mythen fernab wohnender Völker ins Gedächtniss. Bemerkenswerth ist namentlich der Punkt, dass Izanami ‚von Yomi's Kochherd gegessen‘, d. h. von der Speise der Unterweltsgottheit genossen hat und dadurch an jenes dunkle Reich gefesselt ist. Den Parallelen, die FLORENZ in der Anmerkung anführt, lässt sich wohl auch die Lotophagengeschichte anfügen.

Die Schwancnjungfrauensage begegnet im Afumi-Fūdoki (p. 305. 306) in einer Form, welche nach FLORENZ Entlehnung aus Indien wahrscheinlich macht. Im Nihongi aber haben wir in mehreren Versionen die Geschichte von Toyotomabime, welche einen durchaus genuin japanischen Eindruck macht und ein verwandtes Motiv zeigt, wie es auch in der Melusinsage, der Sage von Eros und Psyche, im Ojibway-Märchen vom Jäger und der Biber-Frau, in der indischen Geschichte von der Froschmaid Bheki u. s. w. erscheint (cf. p. 224, Anm.). Es ist die Liebe des Hiko-Hohademi zu der Meermaid Toyotomabime, die beim Gebursact nicht gesehen werden will, weil sie da die Gestalt eines Drachen, resp. eines Seeungeheuers annimmt.

Der Mann verletzt das Verbot und nun kehrt sie für immer in ihre Meerheimat zurück. Hohademi aber trauert und klagt (p. 243):

So lange die Welt besteht,
Werde ich nie meine Geliebte vergessen,
Mit der ich schlief
Auf der Insel, wo die wilden Enten einkehren,
Die Vögel der Tiefsee.

Damit verwandt ist auch die Geschichte von Urashima aus dem Tango-Fûdoki (p. 293 flg.). Urashima fängt eine fünffarbige Schildkröte, die sich in ein wunderschönes Mädchen verwandelt. Es ist eine himmlische Prinzessin, deren Liebe nun den Finder beglückt. Aber auch er verletzt eine Bedingung und verliert die Geliebte für immer. Uebrigens begegnet in dieser Erzählung auch das Motiv der Geschichte vom Mönch Petrus, resp. von dem indischen Râivata (im Vishṇupurâṇa). Nachdem Urashima einige Zeit im Himmel bei der Geliebten geweilt, kehrt er auf die Erde zurück und findet nun hier alles verwandelt. Es stellt sich heraus, dass inzwischen über 300 Jahre verstrichen sind.

Wie diese und andere interessante Analogieen zu erklären sind, will ich hier nicht untersuchen. Das Mitgetheilte soll nur das Interesse der Leser auf die hochbedeutsame Publication von Dr. FLORENZ lenken. Ein wahres Kreuz bilden die langen und complicirten Namen der japanischen Götter, die sich schwer dem Gedächtniss einprägen lassen. Daran aber ist ja freilich der verdienstvolle Herausgeber des Buches nicht schuld. Ihm haben wir nur für seine reiche Gabe den aufrichtigsten Dank auszusprechen.

L. v. SCHROEDER.

TAKAKUSU, J., *A Pāli Chrestomathy* with Notes and Glossary giving Sanskrit and Chinese Equivalents. Tokyo (Kinkōdō & Co.) 1900. xciv + 272 S. 8°.

Immer weiter erstreckt sich der Kreis der ‚Internationale‘ der Wissenschaft. Seit Jahren sind wir gewöhnt, unter den Eingeborenen

Indiens geschätzte Mitarbeiter auf allen Gebieten der Indologie zu finden, und jetzt ist man auch in Japan eifrig bemüht, den wissenschaftlichen Arbeiten abendländischer Forscher nicht nur volle Aufmerksamkeit zu schenken, sondern auch denselben ebenbürtige Leistungen an die Seite zu stellen. Dr. JYUN TAKAKUSU, Professor des Sanskrit und der vergleichenden Sprachforschung in der kaiserlichen Universität von Tokyo, dem wir bereits die vortreffliche Uebersetzung von I-Tsing's *Record of the Buddhist Religion* verdanken, und der auch schon durch mehrere wertvolle Aufsätze im *Journal of the Royal Asiatic Society* sich um die Erforschung der Geschichte des Buddhismus verdient gemacht hat, hat nun eine Pāli-Chrestomathie herausgegeben, welche den Zweck verfolgt, das Interesse zunächst seiner eigenen Landsleute für die älteste Literatur des Buddhismus zu erwecken. Da wir aber merkwürdiger Weise bisher weder ein deutsches noch ein englisches Buch besitzen, welches geeignet wäre, Anfänger in die Pāli-Literatur einzuführen, so kann diese japanesische Pāli-Chrestomathie auch für Lehrer und Lernende an europäischen und amerikanischen Universitäten bestens empfohlen werden.

Die Auswahl, die TAKAKUSU getroffen hat, ist eine ganz vortreffliche, indem sie sich auf alle Gebiete des Buddhismus erstreckt und ‚Buddha, Dhamma und Saṅgha‘ gleichmässig berücksichtigt. Der Anfänger findet hier Texte, die sich auf die Grundlehren des Buddhismus (Dhamma) beziehen, aus dem Parittap (*saraṇagamaṇaṃ, dasasikkhāpadāṇi, sāmaṇerapaṇhaṃ, mettāsuttam, saccavibhaṅgasuttam, etc.*), Discussionen über buddhistische Lehren aus dem Milindapaṇho und zum Schlusse noch einige, aus dem Dhammapada und anderen Werken zusammengestellte, für Buddha's Lehre charakteristische Gāthās. Er findet ferner Stücke aus dem Kammavācam, die sich auf das Ritual der Kirche (Saṅgha) beziehen und von der Einweihung des Novizen, von der Uposatha-Ceremonie, von der Gewändervertheilung, von der Wahl eines Thera u. dgl. m. handeln. Selbstverständlich ist auch das Leben des Buddha berücksichtigt, indem Auszüge aus dem schönen Mahā-parinibbāna-

suttam gegeben sind. Die Jātakas sind durch eine Auswahl von sechs hübschen Geschichten vertreten. Und endlich findet der Anfänger auch einige Stücke aus dem Cullavagga des Vinaya-Piṭaka und aus der Samantapāsādikā (dem Commentar zum Vinaya), die ihn in die Geschichte des Buddhismus (die Concilien, die Bekehrung des Königs Aśoka u. s. w.) einzuführen geeignet sind. Den Texten (pp. 1—127) sind wertvolle Anmerkungen (pp. xi—xciv), meist Erklärungen buddhistischer termini, Auseinandersetzungen über buddhistische Lehren und Bräuche und literarische Nachweise enthaltend, vorausgeschickt. Ein vollständiges Glossar (pp. 133—272), in welchem für jedes Wort sowohl die englische als auch die japanische Bedeutung, ferner die Sanskrit-Aequivalente und bei buddhistischen terminis auch die chinesischen Transcriptionen und die mahāyānistischen Aequivalente beigegeben sind, beschliesst das nützliche Buch.

Ich weiss nicht, ob TAKAKUSU ein specielles Werk zur Einführung in die Pāli-Grammatik beabsichtigt. Wenn das nicht der Fall ist, so wären vielleicht ein kurzer Abriss der Pāli-Grammatik und auch einige grammatische Bemerkungen zu den Texten für eine zweite Auflage, die das Werk hoffentlich bald erleben wird, sehr nützliche Beigaben. Auch würde ich in einer zweiten Auflage den Dhammapada und namentlich die für den volksthümlichen Buddhismus so charakteristischen Jātakas gerne in etwas grösserem Maasstabe ausgezogen sehen.

Möge das Buch seinen Zweck erfüllen und dem Studium des Pāli und des ältesten Buddhismus in Japan viele Freunde gewinnen und der zum Andenken an MAX MÜLLER gegründeten japanesischen Gesellschaft zur Förderung buddhistischer Forschungen (Society of Buddhist Research) tüchtige und arbeitsfrohe Kräfte zuführen!

M. WINTERNITZ.

Kleine Mittheilungen.

Zur Maitrāyaṇī Saṃhitā. — Im Folgenden biete ich einige Conjecturen zu diesem von v. SCHROEDER veröffentlichten Texte an; wenn sich unter meinen Verbesserungsvorschlägen der eine oder andere vorfinden möchte, der schon von anderen Gelehrten vor mir gemacht ist, so bitte ich um Entschuldigung, da ich nicht alle die von DELBRÜCK, ROTH und a. gemachten Conjecturen kenne.

1. Zu II. 1. 2 (S. 3, 7). Ohne Zweifel ist statt *anena rājñemān yavān vrīhīn vādadhīya* zu lesen: *vādadiya*: ‚möge ich in meinen Besitz erlangen‘, vgl. Kāṭh. IX. 3 (S. 127, 14).

2. Zu II. 1. 3 (S. 5, 10). Statt *taṃ naḥ saha* ist *tan* (d. h. *tad*) *naḥ saha* zu lesen, vgl. Kāṭh. X. 2 (S. 126, 4).

3. Die Interpunction von II. 1. 5 (S. 7, 9) ist so zu ändern: *ki-lāsadvād vā etasya bhayam; ati hy apahanti*, vgl. Kāṭh. XI. 5 (S. 150, 4): *īśvaras tu tad ati duścarmaiva bhavitoh*.

4. Zu II. 1. 6 (S. 7, 18). Es ist hier wohl *dvitīyam asya loke janayeyam* statt *janeyam* zu lesen, vgl. Kāṭh. XI. 5 (S. 150, 15): *dvitīyam janayati*.

5. Zu II. 1. 8 (S. 9, 14 und 15). Statt *viryeta* ist beide Male *dīryeta* zu lesen: ‚wenn der Krug einen Riss bekommt‘.

6. ib. (Z. 19). Dass mit M³ und B statt des von v. SCHROEDER aufgenommenen *svenaivaināṃ payasācchaiti* zu lesen sei *svenaivainān payasācchaiti*, wird durch Kāṭh. X. 11 (S. 138, 14) erwiesen. Die Maitrāyaṇī Stelle bedeutet: ‚die Milch, welche die scheckige Kuh gab, wurde Fennich. Die scheckige Kuh ist ja die Erde oder die Stimme (*vāc*), die Fennich ist die Feuchtigkeit (Milch) der Erde: mit ihrer eignen Milch nähert er sich also den Maruts (da diese

bekanntlich die Kinder der scheckigen Kuh sind)‘, vgl. die citierte Kāṭhaka Stelle und Taitt. S. II. 2. 11. 4: *maruta eva svena bhāgadheyenopadhāvati*.

7. Zu II. 1. 9 (S. 10, 20). Richtig ist nicht die Lesart von M3 sondern die der anderen MSS.: *yadi kāmāyeta kalpetety, ete eva haviṣī nirūpya yathāyatham yajet; kālpatē ha*.

8. Zu II. 1. 10 (S. 12, 1). Zu trennen ist: *tasmād evādhi vratam ālabhate*. Wenn ich mich nicht irre, bedeutet das Brāhmaṇa: ‚den Göttern zugeführt (*ānīto devānām*) ist derjenige, der die sacralen Feuer gegründet hat: Deshalb soll er nicht weinen, denn auch die Götter weinen nicht. Agni nun ist unter den Göttern der Gelübde-träger (*vratabhṛt*). Zu Agni ist sein Gelübde gegangen (nl. das Gelübde dessen, der geweint hat), von ihm übernimmt er es (bekommt er es wieder zurück, sodass er wieder *vratyā* wird)‘. Danach ist das Wort *adhivrata* (*Pet. Wörterb. in kürz. F. add. 4*) zu streichen.

9. Zu II. 2. 6 (S. 19, 13). Was sollen die Worte *devā anyo ’nyasya śrīṣ; te tiṣṭhamānās caturdhā vyudakrāman* bedeuten? Ich fürchte, dass hier eine etwas gewaltsame Textesänderung erfordert ist und schlage vor zu lesen: *devā anyo ’nyasya śraīṣṭhyāyātiṣṭhamānās caturdhā vyudakrāman*. ‚Als die Götter der eine des andern Vorrang nicht dulden wollten, da schieden sie sich in vier Parteien‘, vgl. TS. II. 2. 11. 5.

10. Zu II. 2. 10 (S. 23, 14). Es ist natürlich *indrāya vai mṛdhāya* in *indrāya vaimṛdhāya* zu ändern.

11. Zu III. 6. 1 (S. 59, 15 flgg.). Zu lesen und abzutheilen ist *prācīnavamṣaṇi kurvanti; diśo yad imā* (so alle MSS.) *vyakalpayan*. Es ist ja im Folgenden nicht von der Vertheilung der Erde die Rede, sondern von der Vertheilung der Himmelsgegenden. Ferner ist hinter *prāvasyati* (S. 60, 4) und hinter *dhṛtaḥ* (S. 60, 7) ein Interpunctuationszeichen anzubringen.

12. Zu III. 6. 8 (S. 70, 12). Der von v. SCHROEDER gedruckte Text lautet: *yājusaḥ kaṇḍūyate; yājusaḥ hi manuṣyāḥ kaṇḍūyānte vyāvṛtṭyai*. Zweifelloos hat man mit allen MSS. und Einfügung eines Avagraha zu lesen: *yājusaḥ kaṇḍūyate; yājusaḥ hi manuṣyāḥ kaṇḍū-*

yānte: vyāvṛtṭyai, d. h. ‚mit einem Yajuṣ juckt er sich (beim Opfer), ohne Yajuṣ jucken sich ja die Menschen (im gewöhnlichen Leben): um einen Unterschied zu machen (zwischen Geweihtem und Profanem)‘, vgl. weiter (S. 70. 14): *yad ayajúṣā kaṇḍūyēta:* ‚wenn er sich ohne Yajuṣ juckte‘. Falsch überliefert muss der Accent von *yájṇsā* in III. 6. 9 (S. 72, 8) sein: es ist wohl zu lesen: *’yajúṣā hi manuṣyā avanénijati*.

13. Zu III. 8. 4 (S. 98, 6). Was sich der Herausgeber gedacht hat bei seiner Lesart *praibhyau lokebhyo bhrātrvyaṃ nudate*, ist mir unersichtlich, da mir das handschriftliche *praibhyo lokebhyo* ganz richtig scheint.¹

14. Zu III. 8. 4 (S. 98, 20). Statt *nirvaske* ist natürlich *nirvraske* zu lesen; ein Druckfehler ist *kāya* statt *kārya* (S. 99, 2).

15. Zu IV. 1. 9 (S. 12, 3). Statt *krūram ārkṣyāmahā* und *krūram ārkṣadhvā* ist zu lesen *krūraṃ mārṣyāmahā* resp. *mārṣadhvā*; das Richtige wäre *mrakṣyāmahe* und *mrakṣyadhve*. Ebenso findet sich in Pāraskaragr̥hs. n. 6. 17 *pramārṣyate*. Das *ā* ist wohl zu erklären als übertragen aus den starken Formen des Singulars *mārṣti*; auch Kāth. *krūrasmātṣyāmahā* ist offenbar aus *krūram mrākṣyāmahā* entstellt.

16. Zu ib. (S. 12, 8). Die ganze Stelle ist so zu lesen und zu interpungiren: *te devā atimṛjānā āyant; sūryābhyudite te ’mrjata; [yaṃ suptaṃ sūryo ’bhyudeti] sūryābhyuditaḥ sūryābhinimrukṭe; sūryābhinimruktaḥ śyāvadati; śyāvadan kunakhini; kunakhy agre-dadhuṣy; agredadhuḥ parivitte; parivittaḥ parivividāne; parivividāno vīrahaṇi; vīrahā bhrūṇahani; bhrūṇahanam eno nātjeti*. Dass diese Interpunction die richtige ist, beweist Taitt. Br. III. 2. 8. 12.

17. Zu IV. 1. 10 (S. 14, 8). Statt des vom Herausgeber aufgenommenen *prāṇcau bāhū nayati* schreiben alle MSS. *bāhūmayati*,

¹ **प्रेम्भो** ist ein bedauerlicher Druckfehler für **प्रेम्भो**; da CALAND hier gar keine Accente setzt, wird der Fehler der Mss. nicht ersichtlich; sie schreiben **प्रेम्भो**, wobei der Accent des Pronomens weggefallen ist (*ebhyās, prā ebhyā lokebhyo*); die Ueberlieferung musste also corrigirt werden und es ist mir zu bedauern, dass die Correctur durch einen sinnlosen Druckfehler entstellt wurde.

L. V. SCHROEDER.

ganz richtig, wenn man nur auflöst: *bāhū unnayati*, vgl. Taitt. Br. III. 2. 9. 9: *prāñcau vedyamśāv unnayati*. Dass Zusammenrückung mit einem Pragrhya nicht unerhört ist, beweisen die Belege bei WACKERNAGEL, *Altind. Grammatik* § 270. b. Anm.

Breda, 28. October 1901.

W. CALAND.

Eine Einzelheit aus dem altindischen Familienleben in volkskundlicher Beleuchtung. — ZIMMER schreibt in seinem *Altindischen Leben*, S. 327: „Es erscheint besonders das Verhältniss der Schwiegertochter zu ihrem Schwiegervater als das der grössten Ehrfurcht an einigen Stellen: „Welche (Dämonen) vor Sūrya sich verkriechen (wegschleichen *pra-sarp*) wie die Schwiegertochter (*snushā*) vor dem Schwiegervater“ A. V. 8, 6, 24; vgl. Ait. Br. 3, 22. — Kāth. 12, 12 (*Ind. Stud.* 5, 260) wird als Höhepunkt der durch Surāgenuss erzeugten Trunkenheit und als Verletzung jeglicher Sitte angeführt, dass Aeltere und Jüngere, Schnur und Schwiegereltern zusammen schwatzend dasitzen. Vergleiche auch T. Br. 2, 4, 6, 12 *asya snushā çvaçurasya praçishtëm sapatnā vācam manasā upāsatām*.“ — Nun scheint mir das von ZIMMER dem Verkriechen der jungen Schwiegertochter untergelegte psychologische Motiv nicht sehr wahrscheinlich. In Indien war es wohl wie überall auf der Welt contra bonos mores, seine Ehrfurcht durch ‚Wegschleichen‘ zu bezeugen. Deshalb stimmt die von ZIMMER angeführte T. Br.-Stelle, die wie viele andere von der Pflicht des Gehorsams der Schwiegertochter dem Schwiegervater gegenüber spricht, meines Bedünkens nur schlecht zu den unmittelbar vorausgehenden. Dass es sich bei dem Fortlaufen der Frau vielmehr um eine conventionelle Manier handelt, geht aus Ait. Br. 3, 22 mit der formelhaft klingenden Wendung *tad yathā eva adah snuṣā çvaçurād lajjamānā niliyamānā eti* und noch mehr aus dem Sāyana-Commentar sehr klar hervor, der folgendermaassen paraphrasiert *[yathā] anūcānānām içānām vā grheṣu yavatīḥ snuṣā çvaçuram dṛṣtvā tasmād lajjamānā lajjām prāpnurati niliyamānā vastra-ava-guṇṭhana-hasta-ādi-aṅga-saṁkocena tirohite vasati grha-abhyantaram āgacchati, evam eva . . .*“ Also: ‚Wie in den Häusern

von Vedagelehrten oder Machthabern die junge Schwiegertochter, wenn sie des Vaters ihres Gatten ansichtig wird, vor ihm voll Scham sich versteckt, d. h.: unter Verbergung ihres Körpers durch Kleidung, Schleier, Hände u. s. w. in das Innere des Hauses hineinläuft, gerade so . . . — Dass es sich ebensowenig um eine etwa durch das indische Haremswesen aufgezwungene Prüderie wie um eine Ehrfurchtsbezeugung handelt, geht nicht bloß aus der Erwägung, dass diese Prüderie dem nahen väterlichen Verwandten gegenüber am wenigsten markant sein müsste, sondern namentlich aus dem genauen Parallelismus der von ZIMMER namhaft gemachten Stellen hervor: nicht vor jedem Manne verbirgt sich die Frau, sondern gerade vor dem Schwiegervater und jedenfalls nur vor diesem. Und dieses Sich-Verhüllen ist so augenfällig, so typisch, dass es zum symbolischen Ausdruck einer Schamhaftigkeitsempfindung, eines Sich-Verbergens gemacht; dass ein Ueberschreiten dieses Anstandsgesetzes, ein gemeinschaftliches Plaudern der beiden nahen Verwandten, zum Prototyp der Sittenlosigkeit gemacht werden kann. Woher kommt dies? Ich glaube, man wird sich lange vergeblich bemühen, die Lösung des Rätsels zu finden, wenn man es verschmäht, die allgemeine Völkerkunde um Rath zu fragen. Man könnte leichtlich eine reiche Anzahl theoretischer Erwägungen anbringen, die mehr oder minder Wahrscheinlichkeit für sich haben. Immer wird die Basis der Exegese eine subjective bleiben müssen, solange wir nicht zur Objectivität des thatsächlich im Völkerleben Vorhandenen fortschreiten. Hier aber scheint mir die sich bietende Antwort eine so exacte zu sein, dass sie schwerlich ernsteren Widerspruch zu befürchten haben wird.

STARCKE bezeichnet es in seinem Buche über die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung, Leipzig 1888 S. 253, als eine nicht ungewöhnliche Sitte, dass Schwiegereltern und Schwiegerkinder mit einander nicht frei und ungezwungen verkehren dürfen. TYLOR hat in seiner *Early History of mankind* schon diese Sitte besprochen und viele Beispiele derselben citiert . . . In einigen Fällen trifft das Verbot beide Schwiegereltern sowie den Schwieger-

sohn und die Schwiegertochter, in anderen Fällen gilt es nur für einzelne von ihnen. Bald darf der Schwiegersohn nicht die Schwiegermutter anreden, bald die Schwiegertochter nicht dem Schwiegervater vor die Augen kommen. ALBERTI erzählt von den Bechuanen, dass der Schwiegervater nur in der Gegenwart anderer mit seiner Schwiegertochter zusammentreffen dürfe. Ueberhaupt darf bei den südafrikanischen Stämmen nach FRITSCH, *Die Eingeborenen von Südafrika* 114, die Schwiegertochter ihren Schwiegervater und seine männlichen Verwandten in aufsteigender Linie weder ansehen noch mit ihnen zusammensein noch selbst ihren Namen aussprechen.

Sehr häufig ist die Annäherung des Schwiegersohns an die Schwiegermutter, bisweilen aber auch die der Schwiegertochter an die Mutter des Mannes verboten. — FRITSCH a. a. O. erklärt mit ALBERTI das von ihm erwähnte Tabu als eine Folge der Furcht vor Blutschande und STARCKE stimmt dieser Erklärung bei; freilich bringt auch er mit ZIMMER das Motiv der Ehrfurcht als Erklärungsgrund an, aber doch nur insofern als sie eine traditionell gewordene und dadurch abgeschwächte Furchtempfindung ist. LUBBOCK, der in seiner *Sociologie* S. 111 Beispiele für die berührte Sitte giebt, erklärt sie als Rest der Raub-Ehe. Für Indien ist diese Erklärung entschieden zu verwerfen. Hat es doch erst spät (in der *rākṣasa-vivāha*) die Raub-Ehe quasi als Rechtsinstitution gekannt. Doch mag ich jene Exegese überhaupt nicht gelten lassen. Sobald durch den Raub der Frau dieselbe dem neuen Hauswesen einverleibt war, musste die Ehe auf diesem so gut wie auf irgend einem anderen Mittel der Erwerbung des Weibes consolidiert gewesen sein. Unmöglich konnte der Rachekrieg zwischen Eltern und Schwiegerkindern als Sitte sanctioniert, die geheiligte Institution der Ehe dadurch gefährdet und ihrem Wesen nach negiert erscheinen. Für die heissblütige Indierin mag die Warnung vor dem Umgang mit einem vielleicht noch sehr jungen Schwiegervater aber nicht minder berechtigt gewesen sein als die beständigen Verwarnungen des angehenden Vedagelehrten vor der Todsünde des Concubinats mit der Frau des eignen Lehrers.

JULIUS VON NEGELEIN.

Critical Remarks on the Text of the Divyāvadāna. ✓

By

J. S. Speyer.

This paper aims to put forth some observations and suggestions about the text of the so called *Divyāvadāna*, namely that collection of Buddhist legends of various authors which has been edited by COWELL and NEIL, Cambridge, 1886. In doing which there is not the least disposition to derogate from the merits of both scholars who have deserved of the gratitude of every student of Sanskrit Buddhist literature for their excellent editio princeps. Their task, hard and heavy in itself, if we take only into account the condition of the text, mutilated and ill-treated as it appears to be in many respects, was rendered more difficult by the fact that they had to work upon modern mss. going back to one source, a Nepalese MS of the xviith century, still extant but inaccessible to the editors, see their *Preface*, p. vii. This state of things may justify a new attempt of restoration of some passages by means of conjecture. For although the editors display throughout a laudable cautiousness in constituting the text, which makes them sometimes retain questionable forms and even obvious corruptions noticed as such in the notes with the sign 'Sic MSS', even now and then in such cases as where the reader might feel inclined to put into the text a necessary and almost certain correction — yet, on the other hand, in sundry other cases their practice shows them to have the persuasion, that a judicious employment of conjectural criticism is legitimate and may turn

out a useful and efficacious remedy. Of the kind is their excellent emendation *tūpātteṣu*¹ for the unmeaning *bhū* (or *tū*) *pānteṣu* of mss. in the common-place about the inevitability of the fruit of previous actions (see p. 54 n. 1). So on p. 284, 24. 319, 25. 422, 6. 562, 19 etc. Sometimes the corrections modestly kept back in foot-notes ought to have been put into the text, e. g. p. 26 n. 2 *rastra-*, cp. the parallel passage 3, 19; — p. 172 n. 4 *vīthīm*; — p. 204 n. 1 *pratiṣṭhitāḥ*, the confusion of visarga with the vertical stroke of *ā* being not uncommon in Nepalese mss.; — p. 210, n. 7 *kālādhar-mena*; — p. 349, n. 1 *buddhakāryaṃ kariṣyati*; — p. 519, n. 10 *saktām*; — p. 555, n. 3 *sasyasampanna*.

The general condition of the language of our tales, however, recommends circumspection and warns against temerity in critical experiments. Though they are generally written in tolerably good Sanskrit, though less pure than that of the *Avadānaśataka*, there is difference of correctness in the different tales, which have not the same provenience, indeed. Some of them abound in prākriticisms, and a good many of metrical compositions are obviously sanskritized reproductions of stanzas in some popular dialect. It is clear, for instance, that in the famous two śloka² which begin with *ārabhadhvaṃ niṣkrāmata* (p. 68, 19. 138, 26. 162, 21. 266, 10. 300, 21. 547, 21. 569, 1) the gen. *mṛtyunaḥ* rests on an original *maccuno* and that *naḍāgāra iva kuñjaraḥ*, the fourth hypermetrical pāda is a clumsy transposition of prākritic *naḍāgāro va kuñjaro*. Likewise, the narrations concerning Aśoka, especially the ns. xxvi and xxvii contain sundry instances of what we may call metaphrastic Sanskrit. But, outside the metrical portions, too, barbarous forms are not wanting. Such cases may be embarrassing for editors, inasmuch as they have not always the means for ascertaining how great a share in those irregularities is to fall on the maker of the tale, and how much must be put into the account of copyists. That the edi-

¹ I follow here throughout the system of transcription of the *Grundriss*, not that of the editors.

² Cp. *Journal Asiatique*, ix^e s., t. xii, 208.

tors of Divy. have admitted the barbarism *grahāya* = classic *gṛhītā*, will be right, I suppose, for this form occurs often enough, especially in the Aśoka-tales, to be holden for that used by the author: but how to realize e. g., whether p. 380, 2 *kṣantum*, the correct infin. and so given in MSS, but sinning against the metre, represents the hand of the maker of the avadāna rather than *khantum*, as is proposed by the editors on p. 708, which serves the metre but is no Sanskrit at all? Instead of *sahāya* 'comrade', we often meet with *sahīya* at the end of compounds; whether owing to clerical error or were it the authors who did use that singular form? The editors have sometimes corrected *-sahāya* (p. 389 n. 2), sometimes retained *-sahīya* (p. 312, 5. 446, 3 and 5). For the rest, *-sahīya* is also found elsewhere in Buddhistic Sanskrit, see *Buddhacarita* 10, 26, cp. WINDISCH, *Māra und Buddha* p. 276 n. 3.

On the other hand, the numerous repetitions which are so frequent in Buddhist writings not rarely afford a welcome help. Of two variants in the same formula it will sometimes happen that one represents the right reading, another the corrupted or interpolated one, and many times it is evident which of the two everywhere is to be put into the text. If in an often recurring simile it is said that somebody fell on earth senseless like an uprooted tree, it is clear that it must be *mūlanikṛta iva drumah*, even though MSS have here almost always *mūlanikṛta*. P. 199, 14 the editors insert *kaḥ* before *pratyayaḥ* for no other reason but its regular appearance in parallel places.¹ In this manner they have often improved the

¹ In the additional 'Notes and corrections' p. 703 the editors have justly corrected *nīṣpuruṣeṇa* for *nīṣparuṣeṇa*, the form they admitted into the text (p. 3, 24. 4, 1. 442, 13. 460, 4) and explained by 'soft' (p. 682). The second part of the compound cannot be but a substantive. The corresponding passage in *Mahāvagga* 1, 7 *so vassike pāsāde cattāro māse nippurisehi tūriyehi paricāriyamāno na hetthā pāsādā ārohati* etc. shows also the right way of interpretation. Since prince Yaso awaking from his sleep has about him female company with musical instruments in different attitudes asleep, it is plain that *nīṣpuruṣāṇi tūryāṇi* means a 'female orchestra'. Cp. FEER, *Ann. du Mus. Guim.* xviii (translation of the Avadāna-ātaka), 219 n. 2.

transmitted text by availing themselves of the evidence given in repetitions of the same formulae. There remain, however, some passages still in need of correction by employing this method.

A Sanskrit text in the Latin alphabet is liable to a special kind of errors of print: omission of the sign of prosodical length or its standing above the wrong syllable. In most cases, where this has happened in our edition, the fault is of no consequence, as every one will make the necessary correction of himself. Now and then, however, there arises some doubt whether one has to do with a printing fault at all. Manuscripts often confound *janapada* 'country' and *jānapada* 'country-people'. In Divyāvadāna there are several instances of *janapada* in the edition in such cases as where the context requires *jāna*-. So p. 224, 4; 22. 243, 3. 245, 2. 426, 7. 469, 24. In all of them we must correct *jānapada*. — P. 169, 12 and 174, 9 we meet with the avyayibhāva *karuṇādīnavilambitākṣaram*. The right form is *karuṇādīna*°, the former part of the compound being an adjectival dvandva (*karuṇa* + *dīna* + *vilambita*) and thus must be corrected. On p. 449, 10 and in several passages of the *Avadānaśataka* short *a* has been preserved intact.

After these short general remarks put down beforehand in order to clear the way for the subsequent critical observations, I will now proceed to them, following the order of the work.

I (Koṭīkarṇāvadāna).

I. P. 4, 4. The householder Balasena, being asked by his son why he is always so intent on ploughing his land, answers something like this: 'if I were to spend my life-time in as idle a manner as you, my son, I soon should lose my fortune.' On this reply the son feels uneasy: *sa saṃlakṣhayati | mamaivārthan codanā kriyate*. It is strange and against the fixed norm of Sanskrit composition that no demonstr. pronoun is added to *codanā*; moreover *mamaivārthan* is here out of place, nobody else being opposed who could be exhorted but the 1st person. I read: *mamaiveyaṃ codanā kriyate*. In Nepalese mss. *-ārthan* and *-eyaṃ* may easily be confounded.

II. P. 4, 22. Father Balasena instructs his son Koṭīkārṇa that he must stay in the midst of his caravan, that place being safest against robbers: *yadi balavāṃś cauro tvayā sārthasya madhye gantavyaṃ*. The sequel of the sentence *na ca te sārthavāhe hataḥ sārtho vaktaryah* is corrupt and nonsense. I restore it in this manner: *na ca te sārthikebhyaḥ so'rtho vaktaryah*, 'but you must not tell it to the merchants (viz. that you will take your place in the centre and why)'. As to *so'rtho*, confusion between *ā* and *o* is frequent in Nepalese mss., the *o* after a consonant being commonly denoted by the stroke of the *ā* and the undulating horizontal stroke at the top of the akṣara. For this reason on p. 2, 27 read *uttuṅganāso* for **sā*, cp. 26, 4. — Inversely, *o* is corrupted out of *ā* p. 352, 29; read: *sā Vāsavadattayā cocyate*. Cp. also infra, nr. XLVIII.

III. P. 8, 8. In the words of the Preta, after *aho bata* the conjunction *yadi* need be inserted, cp. the parallel passage 9, 8.

IV. P. 9, 25. Koṭīkārṇa sees at sunrise the heavenly chariot disappearing with the four heavenly nymphs and the man who had received him with hospitality, and instead of them four dogs who are ill-treating the man, tearing open his back and devouring his flesh. Here the words *tāvat prṣṭhavaṃśān utpātyotpātya* are unintelligible. That *prṣṭhamāṃśān* is the right reading appears from 10, 2 foll., where the *karmaploti* is given.

V. P. 17, 18. Koṭīkārṇa returning home finds his parents who had become blind during his absence, but now on getting back their lost son recover the sight. It is this they tell him: *putrāvāṃ tvadīyena śokena rudantāv andhībhūtau | idāṇiṃ tvam evāgamyā cakṣuḥ pratilabdhām*. Here *tvam* is an error either of MSS or printing. We have to read *tvām*. In the avadāna-texts the accus. of the object with *āgamyā* is the proper expression to state that something good or evil has been obtained 'by means of' an intervening person. Cp. p. 95, 9 = 309, 29 *yā kācid asmākaṃ śrīsaubhāgyasampat sarvāsau Buddhaṃ Bhagavantam āgamyā*. Other instances are on p. 170, 20. 171, 14. 173, 16. 188, 6; 20. 269, 16. 347, 17. 404, 25 and several places in the Avadānaśataka. Likewise p. 350, 16, where

the text, as it is found in MSS, *yat kiṃcid asmābhiḥ śreyo 'vāptam tat sarvam imaṃ markaṭam āgamyā* is sound; the editors by printing *āgamyāt* corrupted a faultless text instead of correcting a corrupted one. The gen. with *āgamyā* (405, 10) must accordingly be erroneous, I suppose it must be read there *yuṣmān āgamyā*.

II (Pūrṇāvadāna).

VI. P. 27, 6. From the context it is plain that thus is to be corrected: *Pūrṇenāpi tatraiva dharmyeṇa nyāyena vyavaharatā sātīrekā suvarṇalakṣā samudānūtā*, cp. BURNOURF's translation (*Introduction* p. 238 of the origin. edit., l. 23—25). In the preceding sentence the visarga both after *suvarṇalakṣā* and *saṃvṛttā* must, of course, be removed.

VII. P. 28, 19. The maid-servant of Bhavila's wife going at Pūrṇa's in the proper time receives the housekeeping-money quickly, the other two girls coming in an unfit moment must wait a long time. This is the content of the following sentences, thus edited: *sā kālāṃ jñātvā gacchati śighraṃ labhate | kanyās cīrayanti*. As *sā* is opposed to the other two, not *kanyās* is wanted but *anyās*. Cp. BURNOURF's translation l. l. p. 241, 4. The use of the plural is one of the inaccuracies proper to the dialect of this kind of literature. So *avad. 1* (17, 10) *te gacchanti te kathayanti* — with *te* are meant *mātāpitarau*. P. 23, 10 *tais* instead of *tābhyām*. In nr. xxi (p. 170, 16) *Śvāgato 'haṃ cāvasthitāḥ* against grammar, which requires **sthitau*. In nr. xxvii Kunālāvad., p. 406, 4 foll. the plur. *na-yanāni* is repeatedly said of the two eyes of the bird *kunāla* and of the prince of that name. Yet, p. 29, 1 the dual is properly used: *te anye api svāmibhyāṃ prṣṭe kathayataḥ*.

VIII. P. 33, 1. As the ablative cannot by any means express 'to sell to', *Pūrṇasyāntikād vikriyā* need be corrected into **tike vikriyā*. The locative duly stands p. 33, 5 and 32, 28. — Inversely, the ablative ought to be restored p. 238, 1 and 7 *śakaṭād gṛhītvā*; on both places MSS and the edition have *śakaṭaṃ* against grammar and sense.

IX. P. 41, 16. Owing to one superfluous akṣara वा, between *brahmā* and *suramanujoraga*, which disturbs the sense, too, the editors failed to realize that this prayer of the distressed crew is a stanza in the metre aupacchandāsika. It should be put in this form:

*Śiva Varuṇa Kubera Śakra Brahman*¹
suramanujoragayakṣamānavendrāḥ |
vyaśanam atibhayaṃ vayaṃ prapannāḥ
viyatabhayā hi bhavantu no 'dya nāthāḥ ||

BURNOUF l. l. 256 has well translated this prayer. A similar stanza in the metre mālinī is found in Avadānaśataka nr. 81 (f. 76 a of MS Cambr. Add. 1611).

At p. 43, 22 another correction is necessary metri causa. It must be

viśuddhaśīlin suviśuddhabuddhe etc.

As to *-śīlin* cp. Pāṇ. 5, 2, 132.

X. P. 51, 10. COWELL and NEIL have rightly supplied the mutilated tradition by editing *yady ekasyaiva pāṇīyaṃ pāśyāmi*, but in the sequel a small gap still remains to be filled. By adding one akṣara the entire passage may be restored: *yady ekasyaiva pāṇīyaṃ pāśyāmy* <any>eṣāṃ bhaviṣyaty anyathātvam. Cp. Avadānaśat. nr. 71 (Cambr. Add. 1611, f. 66 b 2) *yady ekasmai dāśyāmi* [sc. *mama duhitaram*] *anye me amitṛā bhaviṣyanti*.

XI. On the same page l. 23, an indispensable correction may be made with the aid of the transmitted text of the Avadānaśataka. Tale nr. 36 of that collection, which is the prototype of Divy. nr. 38, as I propose to demonstrate elsewhere, contains the same sūtra on filial piety as is found here, p. 51, 20—52, 3. But the Avadānaś. mss. have not *parikared* as is edited here, with no meaning suitable to the context, but *parihared*. The whole sentence I think should be read thus: <yad> *ekenāṃsena putro mātaraṃ dvitīyena pitaraṃ pūrṇa-*

¹ The origin of the superfluous akṣara I suppose to be sought for in the frequent employment in our text of *Śakrabrahmādyāḥ* or *-ādyaḥ* to denote all gods, e. g. p. 161, 27. 98, 6.

varṣaśataṃ parihared yadvā etc. 'if a son were to carry about his mother on one shoulder and his father on the other during a full hundred of years'. — Similarly the Avad., where the formula *samyaksambuddho loke utpanno* — or *udapādi* — *vidyācaraṇasampannaḥ sugato lokavid anuttaraḥ puruṣadamyasārathiḥ* abounds, shows that p. 246, 6 after *vidyācaraṇa* the three syllables *sampannaḥ* have dropped. — And p. 619, 24 *padako vaiyākaraṇo* ought to be corrected according to Avad. nr. 74 (Cambr. Add. 1611, f. 69 a 11) *trayāṇāṃ vedānāṃ pāraḡaḥ saṃghaṇṭakaitābhanāṃ sākṣaraprabhedānāṃ itihāsapañcamānāṃ padaśo vaiyākaraṇaḥ*.

IV (brāhmaṇadārikāvadānam).

XII. P. 70, 26. In the story of the brahman whose conversion Gautama Buddha brings about by telling him the parable of the tall nyagrodhatrec sprung up from an insignificant seed, Gautama asks: *kīyatpramāṇaṃ tasya nyagrodhasya phalaṃ | kīyat tāvat | kedāra-mātram*. The brahman cannot answer, as he does in the edited text, *ko bho Gautama*; he says of course *no bho Gautama* = ἄλλὰ γὰρ οὔ. The fault recurs a few lines below (l. 28). The good reading has remained intact on p. 71, 18.

VI (Indranāma-brāhmaṇāvadāna).

XIII. P. 76, 3 foll. — The brahman Indra after his conversion asks the Buddha his permission of arranging a certain festival in his honour: *yadi Bhagavān anujānīyād ahaṃ gośiṛṣarandanamayyā yaṣṭyā maham prajñāpayeyam iti*. The Buddha's answer has been vexed by copyists. In his words *gaccha brāhmaṇānujñātaṃ prajñāpayasi*, as is edited, the present of the indicative of the last word is wholly out of place. The Buddha says: 'go, brahman, you are allowed; prepare (your festival),' of which the Sanskrit original must needs be *gaccha brāhmaṇānujñātaṃ prajñāpayeti*. Cp. Buddhacarita 11, 50, where I proposed a similar emendation (see *Versl. en Meded. der Kon. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde Derde Reeks*, xi, 353).

XIV. On p. 78, 13 and p. 79, 23 two faults, the former deleterious of sense, the latter of metre, ought to be corrected with the help of parallel passages. In fact, the story told p. 77, 23—80, 9 is repeated p. 466, 19—469, 18. By comparing both texts, it is clear that on p. 78, 13 must be read *Bhagavatāśya tu*, cp. 467, 10, and 79, 23 *°dharmacakra(pra)varṭinām*, cp. 469, 7.

VII (Nagarāvalambikāvadāna).

XV. At p. 82, 12 the account of the merit bestowed by Mahākāśyapa on a leprous beggaress whom he procured the opportunity of giving away in charity a small portion of foam of boiled rice, is introduced in this manner: *sa tasyāḥ sakāśam upasaṃkrāntaḥ | tasyaś ca bhikṣāyām āyāsaḥ sampannaḥ | tayāyuṣmān Mahākāśyapo dṛṣṭaḥ kāyaprāsādikāś cittaḥprāsādikāḥ śānteneryāpathena | sā saṃlakṣayati | nūnaṃ mayaiṣaṃvidhe dakṣiṇīye kārā na kṛtā yena me iyaṃ evaṃ-rūpā samavasthā yady āryo Māhākāśyapo mamāntikād anukampām upādāyācāmaṃ pratigrhṇīyād aham asmai dadyām iti*. It is plain that *ācāmaṃ* here refers to some food mentioned before. Yet, no food has been spoken of in the foregoing. On the other hand, the word *āyāsaḥ* (trouble, toil), though not wholly improper, cannot but serve to express the fruitlessness of her wandering for obtaining food; we should, however, rather expect *āyāsa eva sampannaḥ*, not simply *āyāsaḥ sampannaḥ*. If I see well, the story-teller does not say it was *āyāsa*, but *ācāma* (foam of boiled rice) she obtained on her begging-tour. For this reason, I think we have to correct: *tasyāś ca bhikṣāyām ācāmaḥ sampannaḥ*. The akṣaras चाम and यास are very similar in Nepalese writing.

XVI. P. 84, 15. — By two slight modifications the true form of this śloka, an exaltation of the performance of meritorious acts, will be restored:

*karauṇyāni puṇyāni duḥkhā hy akṛtapuṇyakāḥ
kṛtapuṇyā hi modante asmiṇ loke paratra ca.*

The edition has *akṛtapuṇyatāḥ* and *kṛtapuṇyāni*.

VIII (Supriyāvadāna).

XVII. P. 100, 28. For *dhanahārikāḥ* read *°hārakāḥ*. The meaning of Supriya's words is this: 'well, I will go on trade over sea in order to make money.' Now, it are the kṛts in *°aka* which may be used with the signification of a participium futuri (cp. Pāṇ. 2, 3, 70); *dhanahāraka* = 'rem paraturus'. The right reading is given by MSS in the parallel passage p. 332, 9.

XVIII. P. 111, 20. — Either *abhinivartante*, the reading of MSS, should be retained, then we have to correct on p. 71, 6 *abhinivṛttaḥ* for *abhinivṛttaḥ*, or the latter being all right, there must be written here *abhinivartante*. It is wrong to prefer the one form here and the other there. Why should we suppose Sanskrit writing Buddhists to have used promiscuously the two different verbs? In Brahmanical Sanskrit *abhinivartate* means 'to return home, to come back', as befits the compound of *nivartate* 'to return, to go back, to desist, to cease'. Again, it is *nivartate*, not *nivartate*, that carries the meaning of 'developing, evolving, coming into existence'. Since, then, on both places quoted the meaning is implied that something arose, came into existence, it follows that the reading of MSS at p. 71, 6 is right, whereas at p. 111, 20 it must be changed into *abhinivartante*. The inconsistency of MSS has nothing to do with our judgment about the matter. In the Avadānaśataka, the subst. *abhinivṛtti* is found in two tales — nr. 21 and 59 — in the formula of asking about the origin, the name and the 'later development' from man to Pratyekabuddha, respectively Devaputra. In tale 21 it occurs three times, in tale 59 twice, and of these five occurrences the good orthography occurs but once!

This remark applies of course also to p. 111, 29 and 112, 13, where the text should be corrected (*abhinivartante* for *abhiniv.*) and p. 227, 1 (read: *abhinivṛttāni*).

XIX. P. 115, 25. — Taking into account that the redactors of the avadānas are wont to use a schematized phraseology and like to repeat the expression of the same facts with the selfsame words,

it is not probable that the narrator of the story of Supriya, having to relate two times the awaking of his hero after a vision, should write once (p. 113, 17) *suptaprabuddhaḥ* and another time (p. 115, 25) *sukhapratibuddhaḥ*. I should rather consider *sukha°* to represent a misread *supta°*. As to *prabuddha* and *pratibuddha*, it is difficult to decide which of the two is to be preferred here, both being good Sanskrit. Cp. Kathāsaritsāgara 3, 22 *asya suptaprabuddhasya*. Buddhacarita 3, 14 *suptaprabuddhākulalocanāś ca*.

XX. P. 116, 2. In the kind address of the Kinnaragirls to the hero of the tale read: *svāgataṃ mahāsārthavāhā(yā)smākam asvāmīnīnāṃ svāmī* etc. Cp. the repetition of these words at p. 118, 1. — There are sundry cases of corruption of our text in consequence of akṣaras omitted. Of the kind are the following instances. P. 121, 10 in the narration of king Brahmadatta bestowing honour on bold Supriya, the dropping of the akṣara *sa* disturbs the context, inducing the editors to a false interpunction. The true reading is this: *śrutvā ca punar Brahmadattaḥ Kāśirāja ānanditaḥ (sa)pauravargaḥ Supriyaṃ sārthavāhaṃ samvādhayām āsa*. — P. 147, 10 in a similar manner *yad* is to be inserted, and the whole passage to be read as follows: *tasya yāvatī yāmasya bhūmis tāvad yānena gatvā yānād avatīrya padbhīyām evārāmaṃ prāvīkṣat | (yad)antarā rājā Māgadhaḥ Śreṇyo Bimbisāro Bhagavantum adrākṣit tadantarā pañca kakudāny apanīya* etc. — P. 204, 4. As the profound meditation, from which the Lord arose, is always called *pratisaṃlayana*, it is obvious that we ought to correct: *athāyusmān Ānandaḥ sāyāhne (pra)tisaṃlayanād vyutthāya*. — At p. 177, 9 the reading of MSS *sa nivartya vipralapitum ārabdhaḥ* cannot be understood and sins against grammar; I think, we have to correct *sa nivartya(māno) vipralapitum ārabdhaḥ* 'when he, the poor *porte-malheur* was thus being put outside, he began to weep aloud'. — P. 407, 4 read: *ekābhīrāmāḥ praśamā-(bhī)rāmāś ca samvṛttaḥ*.

The editors themselves have often employed this means of restoring the text. Compare e. g. p. 122, n. 1; 168 n. 1; 172 n. 6; 199 n. 2; 318 n. 3. On p. 115 n. 3 the proposed *trir ākoṭayati* is

of course to be restituted here as well as in the other similar places (117, 4 and 13).

IX (Meṇḍhakagrhapativibhūtiparicchedaḥ).

XXI. From p. 125, 24 to 126, 11 the solemn and splendid entrance of the Lord into the capital of the kingdom is described in stereotyped common-place terms, which recur at p. 148. Among many other comparisons extolling the splendour of the Buddha and his train, he is also compared to a guide surrounded by travellers. In both places the words expressing this are mutilated in MSS and in the edition. It should not be read *deśika ivādhvagaṇaparivṛtaḥ*, as edited p. 126, 2 and 148, 14, but *deśika ivādhva(ga)gaṇaparivṛtaḥ*. The right reading is found in Avadānaśataka nr. 19, which contains the same common-place.

XXII. At p. 126, 16 there can be no doubt that the word *tīrthyāḥ* has been lost. By inserting it we do not but supply an indispensable element to the sentence: *yadā Bhagavatā Śrāvastyāṃ mahāprātihāryaṃ vidarśitaṃ nirbhartsitā(s tīrthyā) ānanditā deva-manuṣyāḥ* etc. Cp. p. 150, 5.

XXIII. P. 128, 1. — The tīrthiyas tell the denizens of Bhaḍraṃkara something like this: ,how is it that the monk Gautama, having made his your fields and goods, should not soon be about to make his yourselves?‘ This is expressed by the author of this tale as follows: *bhavanto yo vas tāvad acetanān bhāvān anvāvartayati sa yuṣmān nānvāvartayiṣyatīti*. The spaced words are my correction of the edited *vo yas*, which is not admissible because the enclitical pronoun cannot head the sentence.

X (Meṇḍhakāvadāna).

XXIV. P. 131, 5. — What may be the meaning of *abhijñāta* here? It is asked how it came to be that Meṇḍhaka, his wife, son, daughter-in-law, man-servant and maid-servant became holy persons. Now, the standing phrase is *jñāto mahāpuṇyaḥ*, not *abhijñāto mahāpuṇyaḥ*, cp. p. 136, 6. 143, 6, and the beginnings of all avadānas in

Avad. In fact, *abhi* is corrupt. I correct: *kiṃ bhadanta Menḍhakena Menḍhakapatnyā karma kṛtaṃ yena ṣaḍ api jñātā mahāpūṇyāḥ saṃvṛttāḥ* etc. ,what act has been done by M. etc., by the virtue of which *all six* became renowned holy persons? Cp. Manu 1, 16 *teṣāṃ tv avayavān sūkṣmān ṣaṇṇām apy amītaujasām* and my Sanskrit Syntax § 298.

XXV. At p. 135, 15 *evam eva* cannot be right. I correct: *yo 'sau gṛhapatir eṣa eva Menḍhako* etc. Cp. 23, 21. 289, 11. 313, 26.

XI (Aśokavarṇāvadāna).

XXVI. At p. 140, 20 *paścime* has dropt before *samucchrāye*, so that the whole passage is thus to be constituted: *paścime bhavē paścime nikete (paścime) samucchrāye paścime ātmabhāvapratiṭilambhe*. Cp. the parallel places 70, 3. 73, 16. Another instance of the omission of a whole word we had *supra*, nr. xxii. Likewise p. 142, 21 *Bhagavato* is to be inserted before *bhāṣitam*, p. 156, 16 *Bhagavān* before *kālaṃ* (cp. *ibid.* l. 26), and p. 371, 19 *bhojanaṃ* before *da-dhīryañjanaṃ*. P. 461, 10 *Ānandaṃ* is wanting in the mss. of our collection of tales, but it is found in its right place in MS 98 of the Bibliothèque Nationale, the nr. 13 of whose text coincides with nr. xxxi, first part (cp. p. 666 of the edition).

XII (Prātihāryasūtra).

XXVII. The six false teachers who provoke Gautama Buddha to a contention of miracles are called p. 143, 11 *asarvajñāḥ sarvajñamāninaḥ* 'not being omniscient, but thinking themselves so'. This true reading has been ridiculously corrupted twice (p. 145, 23 and 146, 12) into *sarvajñajñānino*. The correction is evident.

XXVIII. P. 154. — When prince Kāla performs his *satyopayācana* (= the *saccakiriya* of the Pāli books), he proclaims the superiority of the Triratna with the so called three *agraprajñaptayas*. These formulae, which are presented here in a condensed form, are given in full in Avadānaśataka nrs. 9 and 57. A comparison of both texts shows that in two places the Divyāvadāna must be corrected;

p. 154, 21 *vā* between *saṃjñīno* and *nāsaṃjñīnas* is too much, and l. 24 for *yugā* we should read *pūgā*.

XXIX. P. 163. — The Lord has performed the miracle of the *Buddhapīṇḍī*, showing to the astonished people the immense cluster of Buddhas sitting within lotuses. Before taking back that splendid magic apparition, he advises his monks: 'look well on this wonder, monks, it will on a sudden disappear,' *tāvat pratigṛhṇīta bhikṣavo 'nupūrve sthitāyā Buddhapīṇḍyā nimittam ekapade 'ntardhāsyanti*. Here *nimittam* is a mistake for *nirmitam*. Both words are sometimes confounded in mss.; their meaning is different. *Nimitta* has with Buddhists the same acceptances as in non-Buddhistic Sanskrit; of those acceptances that which stands here nearest to the matter of the context, viz. 'prognostic', is found e. g. *Jātakamālā* ed. KERN p. 64, 21. But it is not a prognostic, good or evil, that suits our case, but a miracle, and even this is meant with *nirmita* in Buddhistic Sanskrit, where *nis + mā* signifies 'miraculous producing'. So *nirmita*, when adj., is = 'made by miracle, magic', as *Divyāv.* p. 162, 10 *nirmitaṃ padmaṃ*, when put as a subst. neuter, it is 'a miracle', nearly a synonym of *prātihārya*. In the first instance of a commonplace on the smile of the Buddhas, there is said that the Lord sends off to the infernal beings a *nirmitaṃ darśanam* (p. 68, 6); in the repetitions (p. 139, 13. 265, 25. 568, 18) it is only said *nirmitaṃ visarjayati* without the addition of *darśanam*, and so always in the *Avadānaśataka*, where that commonplace is often given in full. It does, however, not appear what miraculous thing the Buddha sends to the infernal ones. Happily, in one of the *Avadānamālās* I found a paraphrase of the expression, which contains sufficient information to elucidate the question. In the *Ratnāvadānamālā* nr. 12, which tells the same story as *Avadānaś.* nr. 4, the *nārakās*, after perceiving the sudden rays of light penetrating into their infernal abode, are at a loss how to account for that wonder; then

Bhagavān nirmitaṃ Buddhaṃ praiṣayan narakān prati |
atha te nārakāḥ sarve dṛṣṭvā taṃ nirmitaṃ munim

get faith in the Lord and begin to praise him (Paris MS of Ratnāv., f. 115 a 2). It is, therefore, his own likeness he makes come down to hell in order to save the hellish beings. Accordingly, in M. FEER's translation of the commonplace 'Rire et prédiction du Buddha' in *Annales du Mus. Guimet* xviii, 11 instead of 'Bhagavat fait un signe' it should be said rather that Bhagavān sends off a miraculous likeness of himself.

Another instance of *nimitta* put for *nirmita* is, I believe, at p. 547 in the story of Bimbisāra wishing to return Rudrāyaṇa's present by offering him an image of the Tathāgata. Here *nirmita* probably means 'likeness'; four times (547, l. 9, 11, 14 and 16) *nimitam udgrahītum* must be changed into *nirmitam udgr.*

XXX. P. 165, 17 the interrogative particle *kaccid* is hidden under the corrupted word *kaṇcit*. That *kaccit* occurs in Buddhistic writings, appears from p. 421, 14. As the remainder of the question put to the harlot by the nirgranthās, has been well preserved, nothing impedes to write it down as an anuṣṭubh-śloka as it was intended by its author:

*bhadre kaccit tvam adrākṣīr gacchantam iha Pūraṇam
dharmasātaṇḍapratichannaṇ kaṭacchavratabhōjanam.*

In the preceding stanza uttered by Pūraṇa to the eunuch, the metre has been disturbed in consequence of a superfluous *ca* on l. 12. By casting it away we get this mixture of triṣṭubh and jagatī:

*na tvam naro nāpi ca nārikā tvam
śmaśrūṇi te nāsti na ca stanau tava |
bhinnasvaro 'si na ca cakravākaḥ
evam bhavān vātahato nirucyate ||*

As to *vātahata*, which expression was obscure to BURNOUR (l. l. p. 187 n.) as well as to the editors (see the Index p. 690), it may be perhaps synonymous with *vāyugrasta* and signify 'mad'. Pūraṇa seems to say that his interlocutor showing several marks of qualities contrary to nature must of course be a madman, one possessed by

some evil spirit. The supposed naivety of the expression serves to enhance the author's scorn of the poor eunuch.

XIII (Svāgatāvadāna).

XXXI. P. 170, 29. — The merchant Bodha has died. Also his wife. His wealth, his estate, his merchandises, slaves, cattle, all has been lost, his relatives do not care of his son Svāgata, owing to the ill-fate of this young man, the result of sinful actions in a former existence. Even the old female slave who alone stayed with the unhappy child of her dead master, when all other servants ran away, having realized that all that mishap depends on the ill-fate of young Svāgata, leaves the house stealthily while the child is at school, taking with herself the few things of value which were still in the house. The empty building is open, as she ran away without shutting the door; dogs enter and get into quarrel. Some rogue passing by and hearing the dogs barking within, understands the house to be empty and goes in. His consideration is expressed in a sentence, which has suffered in MSS. The edition has (p. 170, 28) *sa saṃlakṣayati | Bodhasya gṛhapater gr̥he śvānaḥ kalahaṃ kurvanti kiṃ tad anyam bhaveta paśyāmi tavad iti*. It is plain that *anyam* is here wholly meaningless. The word required instead of it, is *śūnyam*. The rogue concludes from the barking to the emptiness of the dwelling, and in fact the text continues: *sa tatra praviṣto yāvat paśyati śūnyam* (p. 171, 1). BENDALL's collation of the fragments of another MS (see Append. B of the edition, p. 660 foll.) has here, indeed, the variant *mā haiva te śūnyam bhavena*, where *śūnyam* represents, of course, the true reading; *mā haiva* etc. does not suit so well as *kiṃ tac chūnyam*; *bhavena* is a miswritten *bhaveta*. Nor do I believe the genuineness of the medial *bhaveta*. Since the *virāma* is not rarely put or omitted in mss. wrongly, this form is likely to be changed into *bhavet*.

XXXII. At p. 171, 17 for *prativiṣunti* need be restored *praviṣanti*, cp. l. 23 *praviṣto*, l. 25 *praviṣūma*, *praviṣtāḥ*. It is well known that परि प्रति and प्र are often confounded in manuscripts.

In this manner p. 144, 20 *śramaṇo Gautamo riddhimāñ jñānavādīty ātmānaṃ pariṇāṇīte* must be corrected into *pratiṇāṇīte*, for the meaning is: G. *professes* to possess miraculous power. Cp. p. 144, 3. 145, 27. 146, 15.

XXXIII. P. 172. — A merchant recognizes in Svāgata going along the way as a beggar the son of his old friend Bodha, and addressing him asks him respecting his name and his adventures. On which he is informed that his father and mother have died, his relatives have abandoned him, his attendance have left him. Inquiring about the commercial agents and servants, he is told: *ye baṇīkpauruṣeyā gṛhītvā dhanārthīno deśāntaraṃ mahāsamudraṃ cāvatiṛṇās tatrāpi keṣāṃcit paṇyam upaṇṇibhūtaṃ kecit tatraivāmayena vyasaṇam āpannāḥ* etc. Between the second and third word of this period there is something wanting: it is said, some commercial agents set out on a journey to foreign countries and over sea to make money taking with them — what they took is not expressed. The object of *gṛhītvā* has been lost, it is easy to restore it, for it can scarcely have been another word but *paṇyam*. For this reason I supply: *ye baṇīkpauruṣeyāḥ (paṇyaṇiḥ) gṛhītvā* etc. Cp. nr. xxvi.

XXXIV. P. 173, 21 *sa mātāpitrīyogapratispardhinā pūrvakarmāparādhaprabhāveṇa dukkhadaurmanasyena saṃtāpitamanāḥ sāsraṇakāṇṭhas tūṣṇīm avasthitaḥ*. Two slight corrections need be made. Firstly, *prabhāveṇa* must be a misprint for *prabhavaṇa* (cp. my observation *supra* p. 106). Svāgata's sorrow because of everybody's disaffection towards himself equalled that caused to him by the loss of his father and mother and had its first origin (*prabhava*) in his Karma. Secondly, *sāsraṇakāṇṭhas* is the true reading, not the unmeaning *sāsraṇakāṇṭhas*.

Some lines below (l. 27) *ca* should be inserted between *anyaiś* and *catuspadaiḥ*, and p. 174, 3 the solecism *bahiḥ Śrāvastyām* ought to be put, methinks, on the account of the copyists; the author wrote probably *bahiḥ Śrāvastyāḥ*.

XXXV. The words spoken by the maid-servant to Svāgata, (p. 175, 1—3) are in want of two small corrections in order to satisfy

the requisites of both grammar and sense. The corrections are indicated by spaced types: *imāni te vastrāṇi kārṣāpāṇās ca bhagīnyā preṣitāni kathayati ca | yadi te bhāgīneyo vā bhāgīneyikā vā upasaṃkrāmati tasyaitān kārṣāpāṇān dadyān mā jñātīnāṃ pratarikyo bhaviṣya*⟨*sī*⟩*tī*.

XXXVI. P. 177, 4. — The beggars ascribing their ill-chance at Anāthapiṇḍada's to the presence of Svāgata ask one another: *paśyata mātrāryā Durāgata āgato bhaved iti*. Here the voc. *āryāḥ* — for by what else may **माचार्या** be explained but by resolving it into *mā atra āryā*? — is as improper in the mouth of those beggars as in the connexion of the sentence, so much the more as the voc. *bhavantāḥ* immediately precedes. I suppose, **माचार्या** is a corruption of **माचासौ**, cp. the parallel place 173, 9 *māsau Durāgato 'trāgataḥ syāt*.

XXXVII. P. 179, 9 the editors were wrong changing *putroyaṃ* (MSS) in *putremāṃ*. The true reading, methinks, is this: *putrāyaṃ pātraśeṣaḥ paribhūṃkṣveti* 'my son, take here that remainder of the bowl; enjoy it'. Cp. sub II.

XXXVIII. P. 191, 3. — The words of the precept, whereby Bhagavān forbids his monks to drink or cause to drink strong liquors, are vitiated by an absurd form *uddiṣyadbhir*, which is at the same time devoid of meaning. I propose this mode of restoration: *māṃ bho bhikṣavaḥ śāstāraṃ uddiṣya* ⟨*bhava*⟩*adbhir madyam apeyam adeyam antataḥ kuśāgreṇāpi*. Cp. sub XX.

XVI (śukapotakāvadāna).

I do not understand what reason moved the editors to keep intact at p. 198, 14 and 23 *bhadantaḥ*, though it is obviously a clerical mistake for *bhavantāḥ*, whereas they have corrected this usual blunder of MSS on other places (c. g. p. 186, 16).

XVII (Mandhātāvadāna).

XXXIX. The frame-narration of this avadāna covers the same ground as Mahāparinibbānasutta III = Udāna VI, 1. WINDISCH, who in his *Māra und Buddha* p. 43 foll. compared the Pāli and the San-

skrit texts, as far as they may be considered almost identicall, by printing them in a synoptical manner opposite, has in several places corrected the edited text of Divyāvadāna. This juxtaposition is also of use to restore the following passage.

Māra, the Evil One, approaches the Lord when alone and reminds him of his imminent nirvāṇa. Buddha answers: 'why do you speak so?' The Evil one replies: 'It is the proper time. When staying at Uruvilvā, being urged to go into nirvāṇa, you told me after fulfilling which conditions your time of becoming extinguished would come; now those conditions have been fulfilled; for this reason, I say, now is the proper time of your supreme nirvāṇa'. In the beginning of this reply of Māra, p. 202, 6 the printed text has: *eko 'yaṃ bhadanta samayaḥ | Bhagavān Uruvilvāyāṃ viharati* etc. What can be at all the meaning of *eka* in that connexion? The word required is *ukto*, not *eko*. 'Yourself, says Māra, have fixed that time.' In the Nepalese writing the akṣaras *e* and *u* are sometimes difficult to be distinguished. Now, that the correction is good, is put into evidence by showing the correspondent place of the Pāli text (Winternisch I. l. p. 46): *bhāsītā kho panesā bhanta Bhagaratā vācā*, where *bhāsītā* quite answers to *ukto* of the Sanskrit text.

XL. P. 205, 21. — As the Wheel of Law has three revolutions (*parivartās*) and twelve spokes (*arās*), it is proper to read *triparivartadvādaśāraṃ* instead of *dvādaśākāram*. A similar mistake as has been here made by copyists, is putting *prabhāva* for *prabhā*, e. g. Avadānaś. nr. 3 (p. 17, 9 of my forthcoming edition).

XLI. At p. 210, 18 I read *prasnutāḥ* for *prasrutāḥ*, as the breasts of the sixty thousand royal wives were filled with overflowing milk at the birth of Māndhātṛ; the reading *prasrutāḥ* would import that they melted away. It is the root *snu* — not *sru* — which denotes the dripping of organs secreting fluid, especially the milk out of a female breast; cp. the Petropolitan Dict. s. v. *snu* and *snu + pra*. Parallel places are Mahābh. ed. Bombay 3, 226, 24, where the Mothers invite young Skanda to take their breasts:

abhinandasva naḥ sarvāḥ prasnutāḥ snehaviklavāḥ |
tāsāṃ tad vacanaṃ śrutvā pātukāmaḥ stanān prabhuh,

Vikramorvaśī act V, stanza 12:

iyam te janani prāptā tvadālokanatatparā
snehaprasnavanirbhinnam¹ udvahanti stanāṃśukam.

and Daśakumāracarita (ed. Tārānātha p. 112, 10) *sā tu vṛddhā*
..... pariṣvajya muhuḥ śirasya upāghrāya prasnutastanī sagadga-
dam agadat.

In the following sentence read: *ekaikā kathayati*.

XLII. P. 214, 9. — The likeness of the akṣaras *śca* and *śva* has caused the word *svayam* to be put by copyists in a sentence, where it did not belong. The genuine reading, however, may be easily restored. Divaukasa speaks: *asti deva Pūrvavideho nāma dvīpa*
rddhaś ca ākīrṇabahujaṇanamaṃśyaś ca | yan nu devo gatvā
tam apy ājñāpayet. Parallel places in the sequel (p. 214, 26. 215,
 6. 215, 14—21) prove the rightness of this correction.

XLIII. P. 226, 20 runs thus in MSS: *tatra viṣaye dharmatā*
yā acirodhā dārikā bhartari pravahanakena pratipādīyati sū catūra-
tnamayaiḥ puṣpair avakīrya baddhakā svāmine pradīyate 'in that coun-
 try it is custom that when the young-married maiden is delivered to her
 husband in a carriage, she has put on flowers made of four kinds of
 jewels, she has been scattered with'. The form *pratipādīyati* offends
 by its barbarous aspect, therefore the editors changed it into *prati-*
pradīyate. But, as *pradīyate* is the predicate of the apodosis, it is
 more likely that the fault ought to be corrected otherwise. If the
 author of this avadāna wrote always a pure Sanskrit, *pratipādīyate*
 would doubtlessly be the genuine form, which would have been cor-
 rupted in mss.; now we may doubt between *pratipādīyate* and some
 barbarous form as *pratipādīyate* or even *pratipādīyati* itself may be
 left intact, inasmuch as it represents a Pāli passive *paṭipādīyati*.

¹ My hand-edition, that of Jīvananda Vidyāsāgara (Calcutta, 1873) has: *sne-*
haprasava —.

XVIII (Dharmarucyavadāna).

XLIV. P. 231, 1. — When the giant fish *timīṅgila* — who in parenthesi is named *timītimīṅgila* on p. 234, 5¹ — goes after food, he is wont to rise upward from the third and lowest stage of the sea to the first and uppermost one. This is apparently meant by the words *tatra timīṅgilo nāma* etc. (p. 230, 30—231, 2). But how to analyze the complex *abhyudgamyoparimandakaskandham*? As the author of this avadāna nr. 18 writes a tolerably bad Sanskrit, we may not be very far from truth, methinks, by supposing he wrote *abhyudgamyoparimaṇḍakaskandham*, using *daka* instead of *udaka*. With *uparima* cp. 2, 23 *uparimāṇ bhāmim*, p. 99, 15 *adharima* and Pāli *pūrima*.

On l. 10 of the same page it is likely the akṣara *ṣām* is wanting after *te*. The context requires: *teṣāṃ* > *vahanāṃ* *dṛṣtvā* *saṃvega utpannaḥ*.

XLV. At p. 234, 3 I read: *yāmi tāni pañca bhikṣusātāny atite dhvany etāny eva tāni pañca bhikṣusātāni* 'the selfsame 500 bhikṣus, who took the orders in the days of Kāśyapa, are these very 500'. The reading of MSS *etāvanty etāni* is improper, the exact number added precluding the addition of a word meaning: 'as many.' It must be expressed that they are the same individuals, not the same number.

XLVI. Ibid. l. 16—18 two slight errors are to be removed. Read: *asyāṇ ca Śrāvastjāṇ* [the second *ca* is superfluous] *tasya brāhmaṇasya yadā patnī antarcartinī saṃvṛtā tadaiva* etc. The adj. *antarcartinī* affords another example of erroneous sanskritization. The right and old word denoting 'a woman with child' is *antārcatnī* = *āpannasattvā* (see Petr. Dict. s. v., for another instance cp. Daśakumāraca. ed. Tārānāthataṛkāvacāspati p. 143, 12). In vulgar dialects parasitical *i* having introduced itself between *t* and *n*, *an-*

¹ I change, therefore, *timis timīṅgilo* into *timītimīṅgilo*. In Nepalese mss. *st* and *t* are not seldom put one for another.

taḥ + *vatnā* became *antora(t)tinā*, out of which the Buddhists sanitizers shaped their *antarvarttinā*.

XLVII. Ibid. l. 25. — As *abhyavahr* = 'to enjoy food', not *avahr*, the akṣara *bhya* must have dropped. Restoring it, we get: *sā tam apy a(bhya)vahr̥tya naiva tṛptim gacchati*. Cp. l. 21 *abhyavaharasva* and *abhyavahartum*, l. 22 *abhyavahr̥tya*.

XLVIII. P. 235, 11. — The doctors declare that the brahman's pregnant wife does not suffer from any illness nor from being possessed by any *bhūta* or *graha*: *nāsyāḥ kaścid anyas tadrūpo rogo nāpi bhūtagrahāveśo bādhākāra utpannaḥ*. So the edited text. Now, as *bhūtagrahāveśa* means 'possession by some demon', its appositional connection with *bādhākāra* 'a species of illness' disturbs the natural course of the utterance. By a slight change, making *ā* out of *o*, we get: *nāpi bhūtagrahāveśābādhākāra utpannaḥ* 'some species of affliction in consequence of possession by some demon'. This correction is favoured by the consideration that in the Avadāna-texts it is *ābādha*, and not *bādha*, that is the proper word to denote 'affliction and pain'.

That p. 235, 19 the right reading is **svajanayuvatyāś*, follows by comparing p. 234, 24. — P. 236, 6 mss. have a superfluous anusvāra; read: *paryatītrāhārakṛtyaṃ kuru*.

XLIX. P. 242, 27. — A seṭ, who is a devotee of the Buddha Kṣemaṅkara, on returning from a journey hears of the parinirvāṇa of his master and his foremost youngers. He is utterly grieved by that sad news and swoons *saṃmārchitaś ca bhūman patitaḥ*. But in what follows the corruption of the text checks the understanding. Impossible to draw a satisfying meaning from this sentence: *tasmāc ca jalābhīṣeṣeṇa pratyāgataprāṇo jīvita utthāya bhūyaḥ pṛcchati*. I correct: *paścāc ca jalābhīṣeṣeṇa pratyāgataprāṇajīvita** 'afterwards having recovered his senses by sprinkling with water'. The author of this avadāna delights in the use of *paścāt* for *tataḥ* to continue the thread of his tale; see p. 232, 20. 233, 12. 235, 18 and 21. 236, 28. 239, 25 and 28. 249, 12 and 23. 251, 29. 258, 20 and 25. 261, 15; 16; 19.

L. P. 249, 4. — Since the garland-maker objects to bringing the seven lotuses into the town, because he is afraid of the king, he cannot say *katham etāni praveśakāni bhaviṣyanty asaṃviditāni rājakulasya*, but *praveśitāni*.

LI. P. 252, 2. — Sumati, in order to gather merit by an act of piety towards the Buddha Dīpaṃkara, lays himself down on the dirty soil, in order that the Buddha treading on his tresses may avoid the mud; and while doing this, he utters a praṇidhāna. From the very words of the gāthā and from the description of Dīpaṃkara putting his feet on the tresses to comply to his request, there can exist no doubt as to the argument of the passage. For this reason, the words *jaṭā saṃtīrya* cannot be right; they are corrupted out of *jaṭāḥ saṃstīrya*. Cp. *supra*, p. 123, n. 1.

LII. At p. 252, 11 I propose a different restoration of the mutilated first part of the śloka, by which Dīpaṃkara predicts the future Buddhahood of Sumati. I read it thus:

bhaviṣyasi traṇi ṇṇbhavādhimukto (yukto) vibhur lokahitāya śastā Śākyātmajaḥ Śākyamunīti nāma etc.

The epithet *ṇṇbhavādhimukta* expresses the requisite in a person, who is eager for attaining Buddhahood, namely his attachment to human existence which he prefers to reaching nirvāṇa without becoming a Buddha.

LIII. At p. 254, 3 begins the story of the young man who ceding to the wicked inclinations of his mother, became a husband to her, and turned out in the end a patricide, a matricide and an arhat-killer. The text is here in several places extremely corrupt. I venture to restore a few out of this number:

1. P. 254, 6 there must be a gap of some words after *Bhagavān*, which must have contained the mention of Krakucchanda's dwelling at Śobhāvātī; cp. Avadānaś. nr. 50 and 75 in FEER's translation *Ann. du Musée Guim.* xviii, p. 193 and 283.

2. In the passage p. 254, 12, where the merchant declares his purpose to go on trade over sea, I correct: *gacchāmy aham idānīm*

*bhadre baṇigdharmeṇa*¹ | *sa ca baṇig lobhenāvṛto dū-rataraṇ gato* etc.

3. P. 256, 7. — The lascivious woman has obtained at last a rendez-vous with her son, who does not know it is his own mother who will come to him to make love. Now, *tasya dārakasya tasmīn grhe gatasya ratikrīḍākālam āgamayamānasya tiṣṭhato* ("while the young man was staying in the [appointed] house in expectation of the sexual pleasure to come") *nīśi kālam apratyabhijñātam | rūpe kāle sā mātāsyā baṇigdārakasya tasmīn eva grhe ratikrīḍāṃ anu-bhavanārthaṃ tatraiva gatā*. So the edited text. It is plain that the beginning of the main sentence defies every hermeneutical art; from the words *sā mātā* the text becomes plain again, 'the mother came to the same place that she might enjoy sexual pleasure in that very house'. By the note on p. 707 the editors show they are aware of the corrupt state of the first part of the sentence, but their query whether the mother came in a black dress, as he could not notice black in the darkness, does not help a bit to construe the meaningless complex *nīśi kālam apratyabhijñātum rūpe kāle*. I propose to correct: *nīśi 'rī'kāle apratyabhijñātārūpe kāle sā mātā* etc. 'at night, untimely, at the time when the shape of the objects cannot be recognized, his mother came'.

4. P. 256, 21 *yathā ihaiva grhe ratikrīḍā bhavema*, unmeaning. Two akṣaras have dropped between **krīḍā* and *bhavema*. Inserting them, we recover the hand of the author *yathā ihaiva grhe ratikrīḍā(m anu)bhavema*, cp. l. 8, 10, 16 and 19 where the same phrase occurs.

5. P. 258, 5. — Either by some error of print or owing to the inadvertency of copyists the inverse is expressed of the author's meaning. The sentence must of course be: *kāmān khalu pratisevato na hi kiṃcit pāpakam karmākaraṇīyam iti vadāmi*, the printed text has: *karma karaṇīyam*. The same adage is found in Avadānaś. nr. 33 with the variant *pratisevamānasya nāsti kiṃcit*.

¹ Cp. p. 259, 27 with the note of the editors. Similarly p. 258, 23 *kāladharmaṇa* cannot be anything else but a miswritten *kāladharmeṇa*.

XIX (Jyotiṣkāvadāna).

LIV. P. 263, 13. — The śramaṇa Gautama has predicted to the householder Subhadra the future greatness of his son to be born. Now, Subhadra being an adherent of the Nirgranthas, tells Bhūrika, a monk of that order, to control that statement of the Buddha. Bhūrika, who was a skilled astrologer (*gaṇitre kṛtārī*), soon discovers the exactness of the prediction, but he fears that by telling the truth he may perhaps cause the reputation of his adversary to increase and augment Subhadra's inclination for Gautama. If I approve of the prediction entirely, so he thinks, that householder will be attached the more to that śramaṇa Gautama; for this reason he resolves to beat down a great deal of the prediction. In that part of the text, which contains the deliberation of Bhūrika, there is one corrupt word: *yady anusaṇvarṇayīṣyāmy ayaṃ gṛhapatir bhūyasyā mātrajā śramaṇasya Gautamasyābhiprasaṃśyati*. So MSS. The editors, considering the impossibility of holding *abhiprasaṃśyati* for a real word written by the author of this avadāna, have put into the text, with transposition of the sibilants, *°bhiprasaṃsyati*. Yet, what can be at all the meaning of this compound of *śaṃs*, which is moreover a barbarism. Further, it is not a present tense, which is here required, but a future. In short, the word wanted is *abhiprasatsyati*, the future of *abhiprasīdati*.

LV. P. 270, 7. — When the child whose future greatness Gautama had predicted appeared on the lotus sprung from the womb of his mother's burning corpse, the Nirgranthas could not conceal their astonishment and confusion. This must be the content of the following sentence, transmitted in MSS and edited in this shape: *Nirgranthā nipātamadamānā na ca prabhāvāḥ saṃvṛttāḥ*. This is mere nonsense. The true meaning of these words reappears, if they are restored in this manner: *Nirgranthā viyātamadamānā hataprabhāvāḥ saṃvṛttāḥ*. I should not wonder, if in the MS now in the possession of Paṇḍit Indrānand of Patan this very reading were to be found, the akṣaras *ca* and *na*, *ya* and *pa*, *ca* and *ta* being often

confoundd. Of course, *viyāta-* is here used like the more frequent participles *apagata-*, *viyata-*, *vīta-*.

Similarly on p. 377, 12 *vyāyatamatih* ought to be corrected into *vyāpannamatih*. The monk was 'afflicted of mind', thinking of death awaiting himself after seven days.

LVI. Dealing with the corrupt place p. 270, 29 *niyataṃ te gṛhaṃ utsādaṃ bhaviṣyasi traṇ ca prāṇair viṇuḥjasa iti*, the editors deemed the word *utsādaṃ* to want correction and put instead of it *utsādayan*. Yet, the opposition between the two members of the sentence precludes such a solution of the difficulty, as gives one subject to both, and the expression *utsādayan bhaviṣyasi* looks rather uncommon. In my opinion *utsādaṃ* is quite right, it is *bhaviṣyasi* that should be emended. I propose: *niyataṃ te gṛhaṃ utsādaṃ gamiṣyati* 'your house will certainly be uprooted'. As to *utsāda* as a nomen actionis of *utsīdati* = 'perire', cp. Petr. Dict. v, 1167.

LVII. P. 271, 6. For *bhavati* read *bharatu*. The imperative is regular in this standing formula.

LVIII. P. 272, 16 and 21. On both places the participle *upakrānta* = 'ἄρξας, curatus' has been spoiled in the tradition of the MSS. As it is plain from the context that even this is wanted, *tathāpakrāntā* ought to be changed into *tathopakrāntā*. Cp. *supra*, nr. 11.

LIX. P. 278, 22. Correct: *sa vismītya kathayati*. It is not said that Jyotiṣka forgot anything, but on seeing his fine and wonderful bathing-garment in the hands of Ajātaśatru, *he is astonished*.

LX. At p. 280, 29 *śaikitaṃ*, as is edited, cannot be right. It is not his boldness but his want of power, of which Ajātaśatru complains. The right reading, methinks, is: *Ajātaśatruḥ saṃlakṣayate | evaṃ apī mayā na śakitaṃ Jyotiṣkasya mayān apahartum anyad upāyaṃ karomi*. Cp. my Sanskrit Syntax, § 387 R.

XXI (Sahasodgatasya prakaraṇāvadāna).

LXI. P. 299, 11 and 300, 2. In the passage which celebrates Maudgalyāyana's preaching in the beginning of this avadāna, the

verb *ava + vad* expresses the idea of 'preaching to, edifying, admonishing'. With the present *avavadati* (299, 10. 300, 1) and the future *avavadiṣyati* (299, 27) no other participle in *-ta* is grammatically allowed but *avodita* = *ava + udita*. For this reason the doubt expressed by the editors as to the reading of MSS in n. 1 on p. 300 has no ground, and on p. 299, 11 the good form *avoditaḥ* ought to be put into the text.

The gerund *avodya* has been corrupted p. 498, 12. p. 504, 12 and 14; the first time MSS have *parittenāvarādena codya*, the second time *parittenāvarādenācodya*, the third time *parittenāvarādenārādyā* (cod. A *-cādyā*). The author wrote, of course, in all the three instances: **āvarādenāvodya*.

LXII. What may be, p. 302, 26, the meaning of *nayena kāmāṅgamah*? The word is coordinated with words expressive of bondage and dependency: *dāsaḥ preṣyo nirdeśyo bhujīṣyah*, in connexion with the glorification among the advantages of monkhood of this point that one becomes a person venerable and deserving honour from the side of even those, to whom one has been subjected in the world. By dividing the transmitted akṣaras *nayenakāmāṅgamah* otherwise we recover the meaning of the author, who meant *na yenakāmāṅgamah* 'not allowed to go where one likes'.

LXIII. If, says the interpreter of the painted *pañcagatīlaka cakra*, the homeless life of the bhikṣu does not result to bringing about nirvāṇa, then at all events rebirth among the Devas is assured. This being the argument of the period which begins p. 303, 2 *anuttaraṃ vā*, there can exist scarcely any doubt that the syllable *an* is wanting on l. 3 at the place, where I insert it. The whole period should run as follows: *anuttaraṃ vā yogakṣemaṃ nirevāṇam (an anu-
prāpnurato 'nāpattikasya sato dereṣūpapattir bhaviṣyatiti saṃpaśyātā
paṇḍitenālam eva pravrajyādhimuktena bharitum*. In the archetype of our tradition, the fifth akṣara of the complex **निर्वाणमननुप्राप्नुवतो** has been omitted by an oversight of the copyist.

LXIV. On p. 305 the verb *vyāṃsayati* 'to deceive' occurs twice, viz. the partic. *vyāṃsitaḥ* (l. 13) and the fut. *vyāṃsayiṣyasi*

(l. 14). A third instance is found in the *Pañcatantra* (p. 253, 1 of Jīvananda's edition), cp. *Petr. Diet. s. v. vi*, 1427. The nomen actionis *vyamśana* is found once in *Mhbh.*, see *Pet. Wörterb. in kürz. Fass.* vi, 173, the nomen agentis *vyamśaka* as second member of certain compounds *Pāṇ. 2, 1, 72*. There is no doubt concerning the meaning of the word, but its origin is concealed by a false orthography. The original signification must have been 'to oust anybody of his portion': *vyamśayati*, a denominative of *vyamśa* = *vi* + *aṃśa* (portion). This original meaning suits well this passage of *Divyāvadāna*.

LXV. By a wrong conglutination of words that ought to be severed the utterance of the householder at p. 312, 15 is scarcely intelligible. I divide thus: *traṃ piṇḍakenārthi aham api puṇyenāsmiṃ evodyāne vihara piṇḍakenāvighātāṃ karomi* 'you are in want of food, I of merit; take your abode in this very garden, I will supply you with food'. — Similarly p. 313, 15 foll. must be divided thus: *sa mūlanikṛtta iva drumah saputraḥ pādajor nipatitaḥ avatarāvataṛa sadbhūta dakṣiṇīya*.

LXVI. P. 313, 7 *adrākṣīt sa Pratyekabuddhas taṃ gṛhapatim ātmanā dvitīyaṃ āgacchantam | sa saṃlakṣayati | na kadācid ayaṃ gṛhapatir ātmanā dvitīyaṃ āgacchati*. Correct: *dvitīya āgacchati*. The adjective, not the adverb, is here required by syntax. The akṣaras म and अ are sometimes confounded in Nepalese mss., cp. the editors' n. 4 on p. 318.

(To be continued.)

Einige arabische Ausrufe und Formeln.

Von

Ignaz Goldziher.

I.

Das Kitâb al-aġânî enthält mehrere Erzählungen, die zum Erweis der Erfahrung dienen sollen, dass man im 2. Jahrhundert des Islam über die Zulässigkeit der Musik im 'Irâḳ viel strenger urtheilte als im Ḥigâz, der Wiege des Islam.¹ In Mekka hat der fromme Gottesgelehrte 'Aṭâ b. abî Rabâḥ (st. 114) gegen ein in seiner Gegenwart veranstaltetes Concert nichts einzuwenden; er hört es bis zu Ende mit grossem Interesse an.² Auch im frommen Medina kann sich viel freier ein munteres gesellschaftliches Leben entfalten³ als im 'Irâḳ, dieser Heimath der in die Auffassung des religiösen Lebens eingedrungenen theologischen Spitzfindigkeit.⁴ Hier werden wohl Hadîṭ-Sprüche entstanden sein, die den Fluch Gottes auf die Sänger und ihre Zuhörer herabrufen.⁵ Die ḥigâzenische Religionsauffassung

¹ Vgl. die Nachweise in den *Muhammedanischen Studien* II, 79, Anm.

² Ag. I, 109, 18 ff.

³ WELLIHAUSEN, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, 95, S. v. II.

⁴ Siehe die vergleichende Schilderung, die Ibn abi-l-zawâ'id (Zeit des Chalifen al-Mahdî) von den beiderseitigen Verhältnissen entwirft, Ag. XII, 172, unten.

⁵ لعن الله المَغْتَبَى والمَغْتَبَى لَهُ; als unecht gekennzeichnet in der von Sujûṭî bearbeiteten kleinen Hadîṭ-Sammlung des Badr al-dîn al-Zarka'sî, unter dem Titel الدرر المنتشرة فى الاحاديث المشتهرة (Kairo, Mejmenijja, 1307) a. R.

war nicht so musikfeindlich; und auch das strenge 'Irak mildert seine theoretische Opposition immer mehr, als die musikalischen Unterhaltungen an den Höfen der Beherrscher der Rechtgläubigen einheimisch wurden, in deren Schutze Sänger und Sängerinnen das munterste Leben führen konnten. Da rühmt der Chalife al-Wâtik, selbst ausübender Künstler, die Musik als eine ‚Kenntniß, welche von den Alten gepriesen ward, nach welcher die Genossen des Propheten und ihre Nachfolger verlangten, und welche im Heiligthum Allâhs (Mekka) und dem Anwanderungsort des Propheten sehr viel geübt wurde‘.¹

Unter den Agâni-Erzählungen, die noch jenen Gegensatz der älteren Zeit veranschaulichen, ist keine mehr charakteristisch, als eine in die Biographie der Sängerin Ġamila eingeflochtene Episode.²

Die Sängerin veranstaltete einmal in ihrem Hause eine Zusammenkunft, zu der sie jedem, der nur zugelassen werden wollte, freien Eintritt gewährte. Ihre Halle war von Menschen dicht erfüllt, die sie durch ihre Slavinnen reichlich bewirthen liess. Als alle Gäste bereits frohen Muthes waren, richtete Ġamila folgende Ansprache an die Versammlung: ‚Ich hatte einen schrecklichen Traum, der mir fortwährend Angst einflößt. Ich kenne die Ursache nicht, fürchte aber, dass er das Herannahen meines Lebensendes bedeutet. Ich muss nun daran denken, gute Werke zu üben, die mir nützen könnten. So habe ich mich denn entschlossen, das Singen aufzugeben, aus Besorgniß darüber, dass mir dies vor meinem Gotte von Nachtheil sein könnte.‘ Viele billigten den frommen Entschluss; andere glaubten, dass Ġamila unnütz Scrupel hege. Da erhob sich ein ehrwürdiger, gelehrter und erfahrener Scheich aus der Versammlung und richtete folgende Ansprache an sie: ‚Jeder der Versam-

der Fatâwî hadîtiyya des Ibn Haġar, 197. Auch unter den Fikhschulen ist es die 'irakische (Abû Hanîfa), welche die Musik als verpönt (makrûh) oder als geradezu verboten (harâm) erklärt. Vgl. über diesen Gegenstand Hasan b 'Abdallâh, Âtâr al-uwal fî tartîb al-duwal, 146 (a. R. von Sujûtî, Târih al-chulafâ, Kairo 1305).

¹ Ag. viii, 162, 5 v. u.

² Ag. vii, 112—113

melten hat seine Meinung ausgesprochen, und jede Partei hat Wohlgefallen an ihrer Ansicht. Ich will niemand in seiner Ueberzeugung stören, wenn ich auch dieselbe nicht theilen kann. Aber man möge nun auch meine Rede ruhig anhören und mich nicht unterbrechen, ehe ich geendet. Wer meine Meinung annimmt, dem hat Gott Einsicht gegeben, wer anderer Meinung ist — auch dem nehme ich es nicht übel, da ich das Bewusstsein habe, selbst im Gehorsam Gottes zu stehen.' Da trat nun lautlose Stille ein und der Scheich begann eine wohlgesetzte Rede, die mit dem Lob Gottes und dem Preis des Propheten anhub. Darauf sagte er: ‚O ḥigāzenische Leute! Seitdem ihr die Macht verloren, seid ihr kraftlos geworden und euer Feind hat euch überfallen und überwältigt und niemals werdet ihr wieder Oberhand gewinnen. Ihr habt euch einschüchtern lassen von den Lenten vom Irāk und anderen Leuten, die nicht aufhören zu missbilligen, was ihr als theures Erbstück besitzet, was weder enere Gelehrten schlecht finden, noch enere Frommen zurückweisen, wie dies gross und niedrig bezeugen kann . . . Wenn sich der Fromme davon zurückzieht, thut er dies nicht, weil es etwa verboten wäre, sondern aus asketischer Neigung, da ja der Gesang der höchste Genuss und die grösste Freude ist. Er belebt das Herz, mehrt den Verstand, erfreut die Seele etc.' Nun folgt eine Verherrlichung der Musik. ‚Wie könnte man nun das Unterlassen derselben für richtig halten und sich nicht dieses Mittels bedienen, um sich für den Dienst Gottes zu erfrischen' — so endete der Scheich seine Rede. Niemand widersprach ihm; die früher anderer Meinung waren, bekannten ihren Irrthum. Schliesslich sagte der Scheich zu Ġamila: ‚Hast du dir eingeprägt, was ich da gesagt habe?' ‚Jawohl!' antwortete sie, ‚und ich bitte Gott um Vergebung.' ‚Nun denn, so schliesse unsere Versammlung mit einem schönen Lied.'

Wir haben so weit ausgeholt, um den Standpunkt für die folgende Erzählung zu gewinnen, in welcher die Darstellung jenes Gegensatzes in nicht so durchsichtiger und doctrinärer Weise, wenn auch immer genug klar hervortritt. Der ḥigāzenische Sänger Mālik b. abi-l-Samḥ, Anhänger der 'abbāsiden da'wa, zog zur Zeit des

Abu-l-'Abbâs al-Saffâh von Medina nach dem 'Irâk. Am Donnerstag pflegte er seiner Reisegesellschaft zu sagen: ‚Es naht jetzt der Abend des Freitags. Ich weiss, dass ihr von mir Gesänge wünscht; aber ich singe um keinen Preis am Freitagabend (dabei leistete er die schwersten Schwüre). Wollt ihr nun etwas von mir hören, so denkt eure Wünsche jetzt aus, so lange noch Zeit ist.‘ Das thaten auch die Leute und er sang ihnen bis nahe zum Sonnenuntergang. Dann schrie er in übermüthigem Ton: ‚Der Feuerbrand ist im Hause von Šalmagân.‘ (الحريق فى دار شلمغان) Nichtsdestoweniger setzte er seinen Gesang fort; niemals sang er mehr als in dieser Nacht, trotz der schweren Eide, die er geleistet hatte.¹

Die Anwendung von Musikflucht, die den Sänger bei seiner Entfernung vom Hîgâz und seiner Annäherung an das strenge 'Irâk wenigstens am Freitag² überkommt, ist eine Spiegelung des Gegensatzes der beiden Länder mit Bezug auf die Billigung von Musik und Gesang. Der Ausruf ‚Feuerbrand ist im Hause von Šalmagân‘ bedeutet so viel wie: Die Gefahr steht vor der Thür; Jam proximus ardet Ucalegon.

Aber es ist uns nicht möglich, über die specielle Beziehung dieses Ausrufes Genaueres zu ermitteln.

II.

Unter den Schilderungen der masslosen Wirkung,³ welche die Recitation einzelner, an sich nicht immer bedeutender Gedichte auf Zuhörer übt,⁴ finden wir auch manche Einzelheit aus solchen Vor-

¹ Ag. iv, 170.

² Nuşejb (auch dies im 'Irâk) enthält sich am Freitag des Recitirens von profanen Gedichten, Ag. ii 146, 10.

³ Man nennt dies *tarab*; das Wort wird sowohl auf den excessiven Uebermuth als auch auf die unmässige Kundgebung trauriger Gefühle angewandt; Ibn Kutejba, Adab al-kâtib, ed. GRÜNER 22, 12 ff.; vgl. Schol. zu Kuţâmî ed. BARTH, 19, 1.

⁴ Z. B. Ag. ix 51, 11; ein Zuhörer wird durch eine Zeile des Nuşejb, in welcher dieser davon spricht, dass er die Halfter schleppt, um zu seiner Geliebten zu gelangen, in solches *tarab* versetzt, dass er sein Kleid abwirft und durch den Saal

gängen im Kreise der Chalifen, sowohl der omajjadischen als auch der 'Abbâsiden.¹

Walid b. Jezid geräth durch den Gesang des Ma'bad in so übermüthige Laune, dass er sich wiederholt in ein mit Wein gefülltes Bassin stürzt, an dessen Rande die Unterhaltung stattfand.² Freilich unterlässt er es nicht, den Künstler zu erinnern, dass man solche Hoferlebnisse nicht ausserhalb des Palastes erzählen dürfe. Auf Geheimhaltung solcher Belustigungen legten sie viel Gewicht;³ sie erschranken bei dem Gedanken, dass die Kunde von den weinseligen Unterhaltungen des ‚Beherrschers der Rechtgläubigen‘ mit dem leichten Volk der Musikanten ins Publium dringen könnte.⁴

Jezid II. liess sich einmal von demselben Ma'bad ein lustiges Lied vorsingen; dabei verfiel er in so ausgelassene Stimmung, dass er mit seinen Slavinnen sich im Kreise herumdrehte ‚wie die Kinder beim Spiele zu thun pflegen‘; dabei sang er ein Lied,⁵ das vielleicht der früheste litterarische Beleg für jene Art von Gedichtchen ist, von denen wir aus dem Munde der Strassenjugend in Kairo *ZDMG.* xxxiii 608 ff. Beispiele gegeben haben.

Ueber denselben Chalifen ist uns noch eine andere Erzählung dieser Art überliefert. Einmal wurde er durch die von den zwei Hofsängerinnen Habbâba und Salâma vorgetragene Lieder des Ma'bad so übermüthig, dass er ein Kissen von seinem Sofa nahm, es auf seinen Kopf legte und sich so im Kreise drehte immer tanzend und

schreitend die vom Dichter geschilderte Bewegung darstellt; ja sogar das Gelübde thut, bei jedesmaligem Hören des Verses diese Scene zu wiederholen. Ueber arab., s. auch Ag. *ibid.* 55. 1 ff.

¹ Vgl. Gâhiz, Buchalâ ed. VAN FLOREN 129, ein omajjadischer Prinz zerreist beim Hören eines Gesanges aus lauter Lustigkeit sein kamîs und veranlasst seinen maulâ dasselbe zu thun. Massloses Betragen des Harûn al-rašîd bei solcher Gelegenheit, al-Maḥâsin wal-aḡḡâd, ed. VAN FLOREN 298, 3.

² Ag. I 27; III 98.

³ Ag. II 124, 22; VIII 162, 6.

⁴ Ag. III 99, 15; v, 16 16.

⁵ Ag. I 33 يا دار دورينى، يا قرقرامسكينى الع.

die Worte rufend: السمك الطرى اربعة ارطال عند بيطار حيان¹, Vier ruß frische Fische bei Bajtâr Hajjân.² In anderen Versionen dieser Erzählung³ lautet der Ausruf anders: الدخن بالنوى والسمك فى بيطار, Hirse um Dattelkerne und Fisch bei (فى ist wohl Schreibfehler für عند) B (auch der zweite Eigenname scheint verschrieben zu sein). Bajtâr ist hier nicht Bezeichnung des Gewerbes des Hajjân: (Thierarzt, das Wort müsste in diesem Falle den Artikel haben), sondern ist ein Theil des Eigennamens selbst.

Der gutgelaunte Chalife ahmt hier den Verkäufern (sie tragen das Behältniss der ausgebotenen Waaren auf dem Kopf) und ihre Marktrufe nach, ähnlich denen, mit welchen uns WETZSTEIN in seinem schönen Aufsatz über den Markt in Damaskus bekannt gemacht hat;⁴ Bajtâr Hajjân ist wohl der Name eines zeitgenössischen Fisch- oder Gemüsehändlers (baqqâl) der Chalifenstadt. Dass mit diesen Rufen die Nachahmung von Marktrufen beabsichtigt ist, zeigt uns eine andere Erzählung,⁵ nach welcher ein durch Wein und Gesang erheiteter Mann seinen Mantel abwirft, eine Bettdecke über den Kopf legt und, nach medicinischer Art ruft: 'الدُّجْرُ' بالنوى. Hier wird nicht Hirse (دخن), sondern Lûbija-Bohne um Dattelkerne angeboten; es ist nicht unmöglich, dass in den oben angeführten Stellen das fragliche Wort in der That in diesem Sinne emendirt werden müsse.

¹ In den Nawâdir al-achbâr gedr. am R. des Muñid al-'ulum wa-mubîd al-humûm, Kairo 1310: 111 unten, steht statt عند بيطار حيان, beim Gemüsehändler عند البقال.

² Ag. xiii 161, 9 v. u.

³ Ibid. 160, 5.

⁴ ZDMG. xi 475 ff.

⁵ Ag. xxi 153, 15 وصحت كما يصاح بالمدينة الدجر بالنوى.

⁶ Es kann kein Zweifel darüber sein, dass das unverständliche او وجد der Ausgabe mit K. in الدجر zu verändern ist. Vgl. Nihâja, s. v. u 13 فى حديث عمر. اشتتر لنا بالنوى دجرا الدجر بالفتح والضم اللوبياء وقيل هو بالفتح والكسر. Nach L.A. s. v. 362 ist die Aussprache mit Kesr اللغة الفصحى dijir.

III.

Eine Schwurformel.

Von den gewöhnlichen Schwurformeln, die aus altarabischer Zeit überliefert sind, hebt sich durch ihre Seltsamkeit ein bei Ibn Rosteh¹ und Ibn Kutejba² verzeichneter Ġāhilijja-Schwur ab, lautend: لا وثوبى الوليد الخلق منهما والجديد. Bei den beiden Kleidern des Walid, dem abgenützten und dem neuen‘.

Diese Schwurformel scheint ihre nähere Belenchtung aus folgendem Verse des A’sā gewinnen zu können:

فأنى وثوبى³ راهب اللج⁴، وألتى * بناها قضى وخذه⁵ وابن جرهم⁶

,Bei den zwei Kleidern des Einsiedlers der finsternen Nacht⁷ und bei dem, was gebaut hat Īṣājj allein und der Ġurhum-Sohn⁸ (bei der Ka’ba).‘

Für den Einsiedler der لَج haben andere Versionen ,den Einsiedler der Wallfahrt‘⁹ oder ,den Einsiedler von Syrien‘;¹⁰ aber der erste Theil des Schwures ,bei den zwei Kleidern des Einsiedlers‘ ist allen Versionen gemeinsam.

Zur Erklärung der in diesem Schwure enthaltenen Redensart dient die Thatsache, dass der Einsiedler, den in der Regel die härenen

¹ *Bibl. geogr. arab.* ed. DE GOEJE VII 191, 12.

² *Ma’ārif* ed. WÜSTENFELD 273, 16.

³ *Māwardī* ed. ENGER 277, حلفت بثوبى.

⁴ So Bekrī 489; desgleichen in einem Citat bei Anbārī, Commentar zu den *Mufaḍḍalijjāt* (Leipziger Hschr. D. C. nr. 221) fol. 33^v, und nach freundlicher Mittheilung des Herrn Dr. GEYER im Escorial-Codex des *Diwān* (fol. 63^v).

⁵ *Māw.* I. c. جدّه.

⁶ Bekrī, I. c. والمضاض بن جرهم.

⁷ Das Wort kann hier kaum in anderer Bedeutung aufgefasst werden; TA² s. v. II 92 (ganz unten) Additum des Verfassers

⁸ Vgl. *Zuh.* 16, 16 [und NÖLDEKE, z. St. Fünf Mo’allaqāt, III (Wien 1901) 26]

⁹ الحج hat Cod. Leiden nr. 2055, Ged. II v. 44 und — nach GEYER’s Mittheilung — auch die Kairiner Hschr. des *Diwān*.

¹⁰ *Māwardī* I c. راهب الشام.

Kleider,¹ die er trägt, charakterisiren, in dieser Beziehung auch specieller ‚der mit den zwei härenen Kleidern‘ genannt wird: ذُو² ذُو طَمْرَيْنِ, الْمَسْكِينِ.³ In die Reihe dieser Benennungen stellen wir das Epitheton ذُو الْبِجَازَيْنِ, das man (nach der Ueberlieferung, Muhammed selbst), dem in der Umgebung des Propheten sich aufhaltenden Büsser ‘Abdallâh (früher ‘Abd al-‘Uzza) b. ‘Abd Nuham al-Muzanî ertheilte,⁴ der nach seiner Bekehrung sich an der Thüre des Propheten aufhielt und fortwährend Lob- und Busslitaneien schrie,⁵ sodass ihn mancher für einen Heuchler hielt.⁶ Allen den bei den Ueberlieferern angeführten Erklärungen des Epithetons ist wohl die Einfügung des ‚Mannes mit den beiden härenen Kleidern‘ in die hier zusammengestellte Nomenclatur vorzuziehen; es wird ausdrücklich angegeben, dass بَجَاد ein Aequivalent von مَسْكِين sei.⁷ Es ist zu erwägen, ob die Zweizahl der Mönchskleider in dieser Schwurformel, sowie auch die der Kleider, die der Orakelwerber von den Tempelhütern des Galsad-Idols erborgt,⁸ nicht einer besonderen Beziehung

¹ *musûh*. S. *Revue de l'Histoire des Religions* xxxvii 315; *amsâh* Hassân b. T. 25, 7, Lebid, App. 12, 5. — Das hebr. פָּשׁ als Buss-, oder Tranerkleid wird von den arabischen Bibelübersetzern in der Regel mit مَسْكِين, مَسْكِين übersetzt. Z. B. Sa'adja (Gen. 37, 34; Jes. 3, 24; 15, 3; 20, 2; 22, 12; 37, 1, 2; 50, 3; 58, 5; — Ps. 69, 12; Hiob 16, 15. Oxford Cod. Hunt. nr. 206, Joel 1, 8, 13; Amos 8, 10; Jona 3, 5; Abulwalid, Uşûl s. v. פָּשׁ erklärt מַסְכִּי Ps. 30, 2 mit مَسْكِين.

² Gerir bei Ibn Hišâm 385, 4.

³ Ġaḥîz, Bajân II 130, 7. Die طَمْرَان gehören ständig zu den Attributen der Büsser. Z. B. Maḥāsini ed. VAN VLOTEN 221, 6. — Der Einsiedler in der Wüste ist bekleidet mit طَمْرَان رَتَان Ġāfi'i, Raḥl al-raǧālīn nr. 103 (ed. Kairo, CASTELLI, 1297) 95, 7; der König, der seine Herrschaft mit der Lebensweise eines Büssers vertauscht: نَزَعَ مَا كَانَ عَلَيْهِ مِنْ لِبَاسِ الْمَلِكِ وَلَبِسَ طَمْرَيْنِ ibid. (nr. 109) 149 ult.

⁴ Ein Regez-Citat von ihm I.A. s. v. درج III 91.

⁵ Usd al-ġāba III 123 يرفع صوته بالقرآن فلزم باب رسول الله صلعم وكان يرفع صوته بالقرآن والتسبيح والتكبير فقال عمر يا رسول الله أمراء هو قال دَعَا فَاتَهُ أَحَدُ الْأَوَاهِينِ Vgl. auch ibid. I 56 unten II 138, 332 (wo الْأَوَاهِين).

⁶ Die Verdächtigung werkheiliger Leute als Heuchler ist in der alten Zeit nicht ungewöhnlich, ZDMG. xliii 650; vgl. eine Erzählung und dazu gehöriges Gedicht aus der Omajjadenzeit über einen heuchlerischen nāsik Ag. xv 17, 19 ff.

⁷ Ibn Hišâm 905, 7.

⁸ Jāḡūt II 101, 8.

entsprechen, und demnach nicht unter den allgemeinen Gesichtspunkt gehörten, den WELLHAUSEN für den Dualis taubân im arabischen Sprachgebrauch festgestellt hat.¹ Der Heide schwört auch bei den zwei Kleidern seines Götzen.²

Die Berufung auf Walîd in der hier behandelten alten Schwurformel ist lediglich durch das Homoioteleuton (والجدید) hervorgerufen,³ und kann nicht, wie dies im Zusammenhang, in dem Ibn Kut. die Schwurformel verzeichnet, versucht wird, auf einen bestimmten Träger dieses Namens, W. b. al-Muğîra, bezogen werden, der in einer völlig unzuverlässigen Ueberlieferung als Urheber verschiedener Rechtsinstitutionen gerühmt wird.⁴

Es kann nicht als Zufall betrachtet werden, dass noch in späterer islamischer Zeit die beiden Kleider des Einsiedlers ganz in der Weise erscheinen, wie sie in der Schwurformel näher beschrieben werden. Ein verzückter Şûfî-Einsiedler in Alexandrien wird nämlich in folgender Weise geschildert. Er hatte zwei kamîše; das eine, das er auf dem blossen Körper trug, war abgenützt, das andere war neu; jenes zerriss er (im Zustande der Ekstase) in Stücke, das andere liess er unversehrt.⁵

IV.

Zauberformeln.

1. ابْنَى عِيَانِ اسْرِعَا الْبَيَانِ, O ihr beiden Kinder des Augenscheines(?) — lasset rasch Klarheit kommen, soll ein alter Zauber-

¹ WELLHAUSEN, *Heidenthum*¹, 117 Anm.

² Insofern man im Schwure des Šanfara, Jâkût I 340 وَتَوْبَى الْأَقْبِصِر (وَأَتَوَاب) halten kann.

³ Aehnlich wie im Schwure ‚bei Châlid b. Walîd‘, LANDBERG, *Arabica* IV 142 penult im Reime mit حَدِيد.

⁴ Es wird ihm z. B. die Einrichtung der Kasâma zugeeignet, was WÜSTENFELD, *Register zu den Genealog. Tab.* 461 s. v. dahin missverstanden hat, dass man ihn für den Urheber der Institution des Schwures hält.

⁵ Al-Dabbî, ed. CODERA nr. 308 (p. 132 unten): فَنَوَاجِدُ مِنْهُمْ رَجُلًا وَكَانَ يَلْبَسُ فَمِصْبِينَ أَحَدَهُمَا خَلَقَ يَلِي جِلْدَهُ وَالثَّانِي جَدِيدٌ فَتَرَكَ الْجَدِيدَ وَمَدَّ يَدَهُ إِلَى الْخَلْقِ فَمَزَقَهُ. — Ueber das Zerreißen der Kleider im Zustande şûfischer

spruch sein, den man bei verschiedenartig angegebenen Augurien anwandte. Die alten Philologen haben einander widersprechende Angaben über die Bedeutung des Ausdruckes ابننا عيان. Nach einigen sollen damit Vögel gemeint sein, nach anderen zwei Striche, die der Zauberer auf dem Boden zog; nach anderen gehört der Ausdruck zur Terminologie des Glücksspiels und bedeutet zwei gewinnbringende Pfeile. Noch andere meinen, zwei Dämonen hießen ibnâ 'ijân; diese wurden beim Augurium angerufen.¹ Man ersieht aus der Mannigfaltigkeit der Versuche, diesen alterthümlichen Ausdruck zu erklären, dass die richtige Ueberlieferung seiner wirklichen Bedeutung bereits abhanden gekommen war, als die Philologen die Reste des Alterthums sammelten.

2. Sprüche gegen den ‚bösen Blick‘.

a) Die abergläubischen Vorstellungen der Muhammedaner über den ‚bösen Blick‘ hat am eingehendsten KREMER erörtert.² Unter den Namen, mit denen man im Arabischen den bösen Blick (gewöhnlich عين und نُظْرَة,³ seltener نَفْس⁴) bezeichnet, ist am meisten charakteristisch die Bezeichnung per antiphrasin, als: عين الكمال ‚Auge der Schönheit‘,⁵ als wollte man den ominösen Charakter der damit benannten Sache durch diese euphemistische Bezeichnung schon von vornherein abwenden. Abû Bekr al-Chwârizmî sagt in einem seiner Briefe: ‚O Gott! erbarme dich der Verstorbenen, denn du bist barmherzig gegen die Edeln, gnädig gegen die Leute des Wohlthuns: und behüte die am Leben Geblichenen vor dem Auge

Ekstase s. Gazâlî Ihjâ II, 280—2; D. B. MACDONALD, Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing. *JRAS.* 1902, 9 f.

¹ LA s. v. عين XVII 178, Murassa' ed. SEYBOLD 158

² *Culturgeschichte des Orients* II 253 ff. *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte* III/IV 62 ff. Die Ausgleichung dieser im Hadit gebilligten Anschauung (إِنَّ الْعَيْنَ حَقٌّ) mit den Einwürfen des Rationalismus bei Fachr al-dîn al-Râzî, *Mafâtîh* VIII 278.

³ Alte Stellen bei Zarkânî zu Muwatṭa' IV 153, 7 ff

⁴ Ibu K̄ut. Adab al-Kâtib, ed. GRÜNERI 22, 7.

⁵ LANE V 2216^a, VI 2423^a unten: ‚an eye believed to have the power of killing by its glance.‘

der Schönheit, denn es ist die grösste Gefahr für den Menschen¹. Ġuzūlī verzeichnet folgenden durch die Erfahrung empfohlenen heilsamen Brauch: Wenn jemand ein Haus baut, so möge er an der Front eine kahle Stelle übrig lassen, um das Haus vor dem übeln Einfluss des Auges der Schönheit zu beschützen.² Und 'Abd al-Kādir al-Baġdādī erklärt bei Gelegenheit eines Verses des Ġemil, in welchem er seiner Geliebten Butejna den Wunsch ausspricht, Gott möge ihr Splitter in die Augen senden u. s. w. solche in der arabischen Rede häufige scherzhaftc Flüche (wie قاتله الله u. s. w.) damit, dass man einem Ding, das eine vollkommene Stufe erreicht hat, scheinbar flucht, um es vor dem 'ajn al-kamāl zu schützen.³ Ṣaḥī al-dīn al-Ĥillī sagt in einem Ġazal-Gedicht,⁴ dass er nach der Aufzählung so vieler rühmlichen Eigenschaften nur deswegen auch einen Fehler folgen lässt, um den Gerühmten vor dem 'ajn al-Kamāl zu bewahren⁵.

فَصَدَّتْ بَأْنَ جَعَلْتُ الْعَذْرَ عَيْبًا * عَسَاءُ يَقْبِيكَ مِنْ عَيْنِ الْكَمَالِ

Die alten Synonyma für den Begriff 'jemanden mit dem bösen Blick treffen' und 'von dem bösen Blick getroffen werden' sind bei Ibn al-Sikkīt ed. Beyrut 545 f. in einem eigenen Kapitel (باب الإصابة) zusammengestellt. Aus der Litteratur kann noch einiges hinzugefügt werden, was für die Vorstellung der Araber über die vom Blick ausgehenden schädlichen Wirkungen charakteristisch ist. Ag. xv 19, 17 نظرُوا اليك بسم موت ذاقع (Ḥamza b. Bīd), als ob der böse Blick ein tödtliches Gift enthielte. — لَقَعْنِي بَعِينِهِ schleudern, mit

¹ Rasā'il al-Ḥwārizmī (Stambul 1297) 162, 15: اللهم ارحم الهامنى فاتك رحيم بالكرام منعم على اهل الانعام واحفظ الباقي من عين الكمال فاتها اكبر آفات الرجال.

² Maṭālī' al-budūr 1 9: وقال بعض اهل التجربة اذا ابتنى احدكم دارا: فليترك فى واجهتها ثلمة تقيها شر عين الكمال.

³ Ḥiz, ad. III 93 oben: انّ الشئ اذا بلغ غايته يَدْغى عليه صَوْتًا عن عين. Dafür findet man ein interessantes Beispiel aus dem Leben bei Dāmīrī s. v. خَطَاف. 1 327 ganz unten.

⁴ Diwān (Damaskus 1297—1300) 282, 4.

etwas bewerfen¹ (Mejd.¹ II 304 ult.). — كَوَاهُ بِعَيْنِهِ versengen (s. die Lexx. s. v.); auch in den heutigen Beschwörungsformeln wird der böse Blick wiederholt mit den Worten ‚glühender als‘ gekennzeichnet.² — Wir werden bald sehen, dass in der späteren Sprache auch das Verbum³ طَرَفَ in der Bedeutung ‚mit schelen Blicken ansehen‘ gebraucht wird; عَائِنَ = طَارَفَ; مطروف = معيون oder معين.

Auch Koran 68, 51 يُبْصِرُونَكَ⁴ بآبصارهم wird von mehreren Exegeten auf den bösen Blick gedeutet; aber keinesfalls steht diese Anwendung mit der Bedeutung von زَلَقَ IV (zu Falle bringen, ausgleiten lassen) in Zusammenhang.

b) Schon die heidnischen Araber haben Amulette gegen die schädliche Wirkung des bösen Blickes gebraucht.⁵ Nach einer sehr schwach bezeugten Nachricht sollen sie in den Bart einen Knoten⁶ geknüpft oder Pfeilsehnern um den Nacken gelegt haben, um den bösen Blick fernzuhalten. Diese abergläubischen Bräuche sollen im Islam, der übrigens die Thatsächlichkeit dieser Bezauberung zugestand, in Form eines Hadit untersagt worden sein.⁷ Besonders den Asaditen eignete man die Fähigkeit des bösen Blickes zu; sie sollen sich zu dessen Ausübung durch dreitägiges Fasten vorbereitet haben.⁸ Dass man

¹ L.A. s. v. لَقَعَ, IX 197. Nach Abū 'Ubejd wird dies Verbum in der Bedeutung schleudern nur vom Mist und dem bösen Blick angewandt: لَمْ يُسْمَعْ لَهُ لَقَعٌ إِلَّا فِي إصَابَةِ الْعَيْنِ وَفِي الْبُعْرَةِ.

² Kaṭā'if al-laṭā'if 211. أَجَى مِنْ الْخَلْقِ mit verschiedenen Gegenständen fünfmal wiederholt.

³ Dozy, s. v. II 37^b unten, weist nur an einem Beispiel für das Substantiv طَرَفَ die Bedeutung ‚mauvais oeil‘ nach; die Anwendung des Verbums für diese Bedeutung verzeichnet er nicht.

⁴ In FLÜGELS *Concordantiae Corani* (wenigstens in der 1. Aufl. v. J. 1842) fehlt diese Form, sowie überhaupt der Stamm زَلَقَ. Das Wort ist unter زَلَفَ als يُبْصِرُونَكَ verzeichnet.

⁵ WELLHAUSEN, *Heidenthum*¹. 143 ff.

⁶ Ueber Zauberknoten vgl. Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien XXXI (1901) [137].

⁷ Nihāja s. v. وَتَر. IV 192 zum Hadit وَتَرًا او تَقْلَدَ وَتَرًا — كَانُوا مِنْ عَقْدِ حَبِيبَتِهِ او تَقْلَدَ بِالْأَوْتَارِ يَرُدُّ الْعَيْنَ وَيُدْفَعُ عَنْهُمْ الْمَكَارَةَ فَتَهْوَا عَنْ ذَلِكَ يَزْعُمُونَ أَنَّ التَّقْلَدَ بِالْأَوْتَارِ يَرُدُّ الْعَيْنَ.

⁸ L.A. s. v. زَلَقَ. XII 10 unten

Einer der ältesten Zaubersprüche scheint folgender zu sein:⁴
 [باسم الله عظيم الشأن، شديد البرهان، ما شاء الله كان،] ⁵حَبَسِي حَابِسِي،
 وَخَجَرٌ ⁶يَابَسِي، وَشَهَابٌ قَابَسِي ⁷اللهم اِنِّي رَدَدْتُ عَيْنَ الْعَائِنِ عَلَيْهِ، وَعَلَى ⁸
 أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيْهِ، وَفِي كَيْدِهِ وَكَيْدِ شَيْئِهِ، لَحْمٌ رَقِيقٌ، وَعَظْمٌ دَقِيقٌ، ⁹فَمَالَهُ لَا

لحم رقيق ودم رقيق وعظم رقيق (?) ⁹ Zahr. ⁸ Dam. وفي.

يفيق¹ فأرجع البصر هل ترى من فطور، ثم أرجع البصر (مُرتين) ينقلب اليك البصر خاسياً وهو حسير².

Die Formel wird in verschiedenen Variationen gegeben; wir wollen versuchen, sie annähernd wörtlich zu übersetzen:

Die Fesselung des Gefesselten³ — und ein trockener Stein⁴ — und die lodernde Flamme (komme auf den selbst, der den Zauber verübt hat). — O Gott, ich schleudere zurück das (böse) Auge des Bezauberers auf ihn selbst und auf die Menschen, die ihm am theuersten sind — in seine Leber und seine Nieren. Möge sein Fleisch mager und mögen seine Knochen schwach werden und seine Thiere keine Milch geben. Kehre zurück, du Blick (auf den Zauberer); siehst du irgend eine Spalte (durch welche du zu ihm ziehen kannst)? Nochmals: Kehre zurück du Blick (zweimal)! Möge der (böse) Blick sich zu dir zurückwenden, weit weg, und möge er kraftlos sein (in Bezug auf den, dem er ursprünglich zugedacht war)!⁵

¹ Dam. Zahr: وفى ماله يليق.

² Dijarbi: فأرجع البصر الى حسير.

³ D. h. durch Zauber bewirktes Binden der Kräfte des Bezauberten, in diesem Falle gewöhnlich المعقود; ein Gegenzauber gegen eine besondere Art dieses zauberischen Bindens ZDMG. XLVII 359.

⁴ Dies ist im Zusammenhang mit einer Formel zu verstehen, durch welche böse Omina wirkungslos gemacht werden, nämlich بفيك الحجر 'einen Stein in deinen Mund' oder 'التراب' 'Staub' in deinen Mund'; dies wird Leuten zugerufen, die eben etwas Verhängnisvolles ausgesprochen haben. Diese Formeln sind ZDMG. XLII 588 f. behandelt worden. Aus den Materialien, durch welche die dort gesammelten Beispiele jetzt vermehrt werden könnten, will ich bei dieser Gelegenheit nur einiges Charakteristische anführen. Als der Dichter Ibn Kajs al-ruḡajjāt in einem zu Ehren des Abd al-'Aziz gesprochenen Gedicht auf den dereinstigen Tod des 'Abdalmelik anspielt, sagt dieser zum Dichter: بفيك الحجر (Ag. xvi 60). — Al-Nuwejri, Encyclopädie, 'Leidener H-schr., 2^{te} fol. 151: فمن ذلك ما حكي أن أمية بن ابى الصلت الثقفى بينا هو يشرب مع اخوان له فى قصر غيلان بالطائف از سقط غراب على شرفة القصر فمُعِب نعبة فقال امية بفيك الكَثْكُث اى التراب فقال له اصحابه ما يقول قال يقول أنك اذا شربت الكأس التى بيدك مت. Ein Stein oder Staub wird auch in den Mund der Schadenfrohen oder der Angeber gewünscht. Farazdaq wünscht einen Fels in den Mund der ersteren بفى الشامتين الصخر nach der La. in Ham. Buḥturi (Hschr. Leiden) 190, wo im Kāmil 128, 5 الثَّرْب (vgl. Abū Zejd, Nawādir 36, 7). Beides zusammen

c) Nicht immer will der mit der Fähigkeit des schädlichen Blickes Begabte dieselbe zum Schaden seiner Nebenmenschen gebrauchen; vielmehr will er selbst die Folgen seines eigenen Blickes wirkungslos machen. In diesem Falle kann also nicht eine Formel, wie die soeben erwähnte, in Anwendung kommen, welche die bösen Wirkungen auf den zurückschleudern soll, von dem der Blick ausgegangen ist. Bei al-Râgib al-Isfahânî¹ (st. 502) finde ich eine ziemlich unverständliche Zauberformel für solche Fälle verzeichnet: *اذا طرف احدهم عين صاحبه اخذ الطارف عين المطروف فيقول باحدى جاءت من المدينة باثنتين جاءتا من المدينة بثلاث جنن من المدينة الى سبع فتسكن عينه*. 'Mit einer kam sie aus Medina; mit zweien (fem.) kamen beide (fem.) aus Medina, mit dreien (fem.) kamen sie alle drei (fem.) aus Medina' u. s. w. bis zu sieben. 'Wenn der den bösen Blick gegen das Auge eines andern geworfen, das Auge des letztern anfasst und diese Formel spricht, wird sich dessen Auge beruhigen.' Was man sich aber bei der Erfindung dieses Zauberspruches gedacht haben mag? Er scheint nicht recht durchgedrungen zu sein; denn in der Sammlung des Djarbî habe ich ihn nicht erwähnt gefunden.

Neben solchen Sprüchen, welche die Aufgabe haben, die Schädlichkeit des eingetroffenen bösen Blickes wirkungslos zu machen, giebt es auch prophylaktische Reimsprüche dagegen. Man findet sie in der gedehnten Raḳwe, die der in den zehn ersten Tagen des Muḥarrem mit der meǰ'a mubāraka von Haus zu Haus ziehende 'Räucherer' während der ganzen Verrichtung seines Zaubers über seine Klienten spricht. Der ganze Text dieser Raḳwe ist jetzt im Buche Kaṭā'if

Sibaw. I 132, 11 *فَتَرَبُّ لافواهِ الوُشَاةِ وَجَدَلُ*. Im Muwatta' in 38 (Mitte) wird ein Rechtsfall angeführt, der sich daraus ergab, dass zwei Eheleute die einander zugerufene Ehelösungsformel durch die Entgegnung; *بفيمك الحجر* rechtlich wirkungslos machen wollen. Später werden diese Formeln zur poetischen Metapher abgeschwächt, z. B. Abû Temmâm, *Diwân* 434, 16:

*وَأَنْتَ ابْنُ تَسَاجِلَتِي تَجِدُنِي * لِرَأْسِكَ جَنْدَلًا وَلِفِيمِكَ تُرْبًا*

Der Dichter selbst ist der Staub und der Stein für den Feind. — Auch in obiger Beschwörungsformel ist die Erwähnung des *حجر* als Gegenzauber beabsichtigt.

¹ Muḥâdarât al-udabâ I 95.

² Lane, *Manners and Customs* I Kap. 11 (5. Aufl. London 1871) 317 ff.

al-laṭā'if 210—213 abgedruckt.¹ Einige Elemente aus diesen Formeln kommen auch in den Raḳwes gegen den bösen Blick vor, die Frau LYDIA EINSZLER in Palästina gesammelt und mitgetheilt hat.² Aber in diesen modernen Formeln ist merkwürdigerweise gar keine Reminiscenz an die oben aus der Litteratur mitgetheilten älteren Zauberformeln wahrzunehmen.

¹ Diese Zauberformel bietet übrigens einen guten Beleg für die unlängst von Baron v. ANDRIAN in seinem Vortrag über Volkszaubersprüche hervorgehobene Eigenthümlichkeit solcher Formeln, dass in ihnen häufig die erzählende Form angewandt wird, die dann in einen Dialog übergeht; eine Eigenthümlichkeit, die auch an den babylonisch-assyrischen Beschwörungsformeln beobachtet worden ist. S. Mittheilungen der anthropolog. Gesellschaft in Wien I. c. [135] unten.

² ZDPV., XII (1889) 200—222. „Das böse Auge.“

Bānas Kādambarî und die Geschichte vom König Sumanas in der Brihatkathâ.

Von

L. v. Mañkowski.

(Schluss.)

II.

1. Der Text der Sumānasākhyâyikâ in Kshemendras Brihatkathâmañjarî.

Vorbemerkung. Der hier zum ersten Male veröffentlichte Text der Geschichte vom König Sumanas oder Sumānasa aus Kshemendras Brihatkathâmañjarî ist derselben Handschrift entnommen, aus der ich dessen Auszug aus dem Pañcatantra veröffentlicht habe, nämlich dem Manuscript B, I. O. L. Coll. BÜHLER, Nr. 71, einer modernen Copie des 16. Lambaka, die mir vor einer Reihe von Jahren der unvergessliche BÜHLER zur Benützung überliess. Ich habe mir damals den Text der Sumānasākhyâyikâ, der auf Blatt 24, Zeile 8 beginnt und auf Blatt 33, Zeile 3 mit dem Titel dieser Erzählung abschliesst, genau abgeschrieben, und nach dieser meiner Copie gebe ich jetzt diesen Text heraus. Die Handschrift B ist in meinem Auszug aus dem Pañcatantra eingehend beschrieben, worauf hier verwiesen sei (s. daselbst S. xi f.). Ueber den hier folgenden Text habe ich nur zu bemerken, dass die Doppelstriche und die Zahlen am Schlusse der Verse von mir hinzugefügt sind und dass im Uebrigen alle, auch bloss orthographische Abweichungen der Handschrift von dem gedruckten Texte sich in den kritischen Noten verzeichnet finden mit alleiniger Ausnahme der Fälle, wo B im In-

laut statt eines Nasals und in der Pause statt *m* den Anusvâra hat. In der Orthographie bin ich der Autorität der Petersburger Wörterbücher gefolgt.

स प्राह काञ्चनपुरीपतिरासीत्सुमानसः ।
 राजा विराजमानानां श्रेयसां यशसां निधिः ॥ १ ॥
 तं कदाचित्सभास्थानस्थितं शबरकन्यका ।
 कान्ता मुक्तालता नाम प्रतीहारेण सूचिता ॥ २ ॥
 पञ्जरस्थं समादाय शुक्लं मरकतच्छविम् ।
 अन्तः प्रविष्टा प्रोवाच प्रणम्य जगतीपतिम् ॥ ३ ॥
 शुकोयं देवयोग्यो मे विज्ञानमधुरध्वनिः ।
 इत्युक्त्वा भूमिपालस्य पञ्जरं निदधे पुरः ॥ ४ ॥
 ततः कृताङ्घ्रिको राजा शुक्लमाह्वय तं रहः ।
 पप्रच्छ सर्वशास्त्रज्ञं विज्ञानावाप्तिकारणम् ॥ ५ ॥
 राज्ञा स पृष्ठः प्रोवाच श्रूयतामद्भुतं विभो ।
 अस्ति हैमवती नाम संसारविपुलाटवी ॥ ६ ॥
 तत्र रोहीतकतरुं शुक्लक्षसमाश्रये ।
 जनितोऽहं प्रवयसां शुकेनात्यन्तपेशलः ॥ ७ ॥
 देवान्मां जननीहीनमवर्धयत वत्सलः ।
 मत्पिता बन्धुहीनेषु याति स्नेहो ह्यनल्पताम् ॥ ८ ॥
 कदाचिन्मृगयासक्तैर्वने तस्मिन्विलोडिते ।
 हतेभक्रोडहरिणैः पुलिन्दैः पिशिताशिभिः ॥ ९ ॥
 जरन्निषादेनैकेन तमारुह्य महीरुहम् ।
 ग्रीवामोटनजिर्जीवा नीतास्तेनाखिलाः शुकाः ॥ १० ॥
 ततः स्वकर्मणः शेषात्पतितः पर्णसंचये ।
 स्नातुं प्राप्तेन नीतोऽहं मुनिना कुरुणाब्धिना ॥ ११ ॥
 मारीचनाम्ना तेनाहं स्थापितः कृपयाश्रमे ।
 दृष्टः पुलस्त्यमुनिना सहासं दिव्यचक्षुषा ॥ १२ ॥
 आत्मनो दुर्नयस्येदं भुङ्क्ते फलमयं शुक्लः ।
 इति ब्रुवाणं पप्रच्छुः पुलस्त्यं मत्कथां द्विजाः ॥ १३ ॥
 सोभ्यधादभवच्छ्रीमान्नृत्नाकरपुरे नृपः ।

ज्योतिष्प्रभाख्यो भूपालमौलिलालितशासनः ॥ १४ ॥
 सोमप्रभोभवत्तस्य चन्द्राशः स्वप्नसूचितः ।
 पुत्रः कान्तिनिधिर्लोकलोचनानन्दनिर्झरः ॥ १५ ॥
 यौवराज्ये धृतः पित्रा सोय दिग्विजयोद्यतः ।
 निर्यया विपुलानीकैररातिविभवाग्निः ॥ १६ ॥
 सह प्रियंकराख्येन मन्त्रिपुत्रेण धीमता ।
 विजित्य पृथिवीं सर्वा विपुलं प्राप काननम् ॥ १७ ॥
 कान्तां वनश्रियं तत्र लीलयैव विलोकयन् ।
 ददर्श किंनरं दिव्यरत्नाम्बरविभूषितम् ॥ १८ ॥
 तं कौतुकादनुसरन् स्फटिकस्वच्छविग्रहम् ।
 ततः पवनवेगेन तुरगेण धुतांशुकः ॥ १९ ॥
 अमानुषीं भुवं प्राप्य विश्रम्य सरसि क्षणात् ।
 कैलासशिखराकारमपश्यत् त्र्यम्बकालयम् ॥ २० ॥
 तत्रोपवीणयन्तीं च दिव्यकन्यां विलोक्य सः ।
 पप्रच्छाकालतपसः कारणं यौवनावनीम् ॥ २१ ॥
 सा प्राह हिमशैलेन्द्रशिखरे काञ्चनाद्भये ।
 पद्मकूटाभिधानोस्ति श्रीमान्विद्याधराधिपः ॥ २२ ॥
 मनोरथप्रभा नाम सुताहं स्नेहशालिनः ।
 कालेन यौवनवती कदाचित्स्नातुमागता ॥ २३ ॥
 सरस्तत्र स्मराकारमपश्यं मुनिपुत्रकम् ।
 ततोहं तं विलोक्यैव पुष्पायुधवशीकृता ॥ २४ ॥
 अभवं कम्पकलिला लतेव पवनाकुला ।
 अथ तत्सचिवः पृष्टो मत्सख्या पद्मलेख्या ॥ २५ ॥
 उवाच बुधदत्ताख्यस्तज्जन्म क्रमशः कथाम् ।
 अस्ति दीधितिमान्नाम मुनीन्द्रो विजितेन्द्रियः ॥ २६ ॥
 तं सरः स्नातुमायान्तं सरोलक्ष्मीर्विलोकयत् ।
 तं दृष्ट्वैव सकामायां मानसस्तनयः क्षणात् ॥ २७ ॥
 जातोयं रश्मिमान्नाम तस्यां साक्षादिव स्मरः ।
 इति तद्वचनं श्रुत्वा सखी नाम कुलं च मे ॥ २८ ॥
 तस्मै न्यवेदयञ्ज्ञात्वा स्मरसंयोगमावयोः ।

ततोहं पितुरादेशादाहता शशिलेखया ॥ २९ ॥
 मुषितेवायतध्याना सशल्येवाहितव्यथा ।
 भूतयस्त्रेव सोन्मादा ततोहमभवं क्षणात् ॥ ३० ॥
 मां विना मुनिपुत्रोपि स मनोभवतापितः ।
 बभूव बालनलिनीवल्लयालंकृतस्थितिः ॥ ३१ ॥
 ततः सखीं विसृज्यासौ ताम्यन्मानसमायया ।
 आनीतो निजमुद्यानं निशीथे संगमाशया ॥ ३२ ॥
 तत्र फल्ललताजालगुञ्जन्मधुकराकुले ।
 प्रौढचन्द्रकरस्मेरो स्मृत्वा मां जीवितं जहौ ॥ ३३ ॥
 ततोहं तूर्णमायाता तमपश्यं तथागतम् ।
 रूपद्वेषादिवाग्मेत्य हतं मकरकेतुना ॥ ३४ ॥
 हा प्रियेति विलप्याहं यावन्न पतिता भुवि ।
 अवतीर्य दिवस्तावदनैषीत्कोपि तत्तनुम् ॥ ३५ ॥
 ततः प्रवेष्टुकामां मामनले शोकसंस्थिताम् ।
 प्राप्स्यसीमं पुनरिति प्राह मां कोपि खेचरः ॥ ३६ ॥
 तदाशा लम्बनधृतिस्ततः शीतांशुशेखरम् ।
 इह स्थिताहं वरदं ध्यायन्ती पार्वतीपतिम् ॥ ३७ ॥
 इति सोमप्रभः श्रुत्वा तत्र विद्याधरीवचः ।
 तां प्राह विस्मितः क्वासौ पद्मलेखा सखी तव ॥ ३८ ॥
 इति सा राजपुत्रेण पृष्टा प्रोवाच सुन्दरी ।
 सिंहविक्रमनामास्ति श्रीमान्विद्याधराधिपः ॥ ३९ ॥
 अस्ति तस्मैन्दुवदना तनया मकरन्दिका ।
 दग्धोपि हरकोपेन यत्कान्त्या जीवितः स्मरः ॥ ४० ॥
 आ पासुलेखनात्सा मे सखी प्राणा बहिश्चराः ।
 तथा महदुःखमाकर्ण्य विवाहे नियमः कृतः ॥ ४१ ॥
 तां बोधयितुमद्यैव पद्मलेखा सखी मया ।
 विसृष्टा तत्पितुर्वाक्यात्सुतानियमदुःखतः ॥ ४२ ॥
 इत्युक्तवत्यां विद्याभृत्कन्यकायां समाधर्या ।
 तस्मिन्नेव क्षणे क्षिप्रं तद्विसृष्टैव सा सखी ॥ ४३ ॥
 विद्याधरेणानुगता पद्मलेखा समेत्य ताम् ।

उवाच सखि नोद्वाहं मन्यते मकरन्दिका ॥ ४४ ॥
 अयं देवजयो नाम विद्याधरकुमारकः ।
 तया विसृष्टस्तां वक्तुमिहैवागम्यतामिति ॥ ४५ ॥
 ततो देवजयेनापि तदेवोक्ता व्यचिन्तयत् ।
 मनोरथप्रभा किञ्चिद्भानस्त्रिमितलोचना ॥ ४६ ॥
 सख्या परिणय एवं मद्गुःखान्नियमः कृतः ।
 रूपवान्नाजपुत्रोयं तस्याः समुचितः पतिः ॥ ४७ ॥
 गृहीत्वैनं प्रयास्येव तदन्तिकमहं यतः ।
 एतन्मुखेन्दुमालोक्य सा प्रतिज्ञां विमोक्ष्यति ॥ ४८ ॥
 मत्वेति राजपुत्रेण सह देवजयेन च ।
 मनोरथप्रभा प्रायात्पद्मलेखानुगा सखीम् ॥ ४९ ॥
 अन्तःपुरे तामासाद्य ततः सा मकरन्दिका ।
 परिष्वज्य मिथो भेजे सा मुग्धा स्फटिकासनम् ॥ ५० ॥
 सोमप्रभं विलोक्यैव सुन्दरं मकरन्दिका ।
 बभूवानन्दनिष्ठन्दमकरीकृतमानसा ॥ ५१ ॥
 राजपुत्रोपि तो वीक्ष्य हरिणायतलोचनाम् ।
 लक्ष्यतां पञ्चबाणस्य प्रययौ विस्मयाकुलः ॥ ५२ ॥
 तयोः परस्परस्मरस्मरसंरम्भनिर्भरः ।
 यूनोरभूच्छ्वेतस्वेदप्रकम्पपुलकोत्सवः ॥ ५३ ॥
 अत्रान्तरे राजसूनीर्मन्त्रिपुत्रः प्रियंकरः ।
 तुरंगखुरमुद्राङ्गां शनैः प्राप पङ्क्तिम् ॥ ५४ ॥
 अस्त्रिन्नेवान्तरे शीघ्रसंचारो लेखहारकः ।
 ज्योतिष्प्रभस्य संदेशाद्राजपुत्रं समाययौ ॥ ५५ ॥
 तूर्णमिहीति स पितुः श्रुत्वाज्ञां मन्त्रिसूनुना ।
 संगतो दयितामेव ध्यायन्मूढ इवाभवत् ॥ ५६ ॥
 अचिरात्तां समेष्यामीत्येवं हि कृतसंविदम् ।
 विद्याधरेन्द्रसुतया सानुगः स्वपुरं ययौ ॥ ५७ ॥
 ततः सा विग्रहोन्मत्ता शनैर्मकरन्दिका ।

----- ॥ ५८ ॥

निजकर्मविपाकाच्च तत्पिताप्यभवच्छुकः ।

सोयमेव शुक्लसखाः पिता विद्याधरेश्वरः ॥ ५९ ॥
 पुलस्थेनेति विरते श्रुत्वाहं जातिमस्मरम् ।
 असौ निषादी मत्पुत्री दत्तो तुभ्यमहं यया ॥ ६० ॥
 सोमप्रभो राजपुत्रः शिवादिष्टः समेष्यति ।
 अथैनां निजरूपं तदास्थितां मकरन्दिकाम् ॥ ६१ ॥
 मनोरथप्रभापि त्वामद्वैव समुपैष्यति ।
 सरोजिन्या मुनिवरस्त्वं हि लक्ष्मीसुतः प्रभो ॥ ६२ ॥
 इत्युक्त्वा स शुकः प्राप निजं वैद्याधरं वपुः ।
 जातिस्मरं विधायैव तं राजानं सुमानसम् ॥ ६३ ॥
 अत्रान्तरे समाक्रान्तश्चिन्तयन्मकरन्दिकाम् ।
 आदिष्टः शंभुना स्वप्ने तद्वृत्तान्तं निवेद्य तम् ॥ ६४ ॥
 तेनैवासीं समभ्यायाद्देशं सोमप्रभोपि तम् ।
 मुक्तां निषादभावात्तामवाप्य मकरन्दिकाम् ॥ ६५ ॥
 मनोरथप्रभा ज्ञात्वा विद्यया तद्विचेष्टितम् ।
 समेत्य भेजे राजानं तं यातं मुनिपुत्रताम् ॥ ६६ ॥
 ततो मिथो ननन्दुस्ते गत्वा तुहिनभूधरम् ।
 इत्थेवं खेचरासङ्गो नृणां भवति कर्मतः ॥ ६७ ॥
 त्वं च तां शक्तियशसं विद्याधरनृपात्मजाम् ।
 अचिरात्प्राप्स्यसि विभो गौर्यादिष्टां न संशयः ॥ ६८ ॥
 एवमुत्तमसत्त्वानां गाढं प्रणयरागिणाम् ।
 कुलाचारोपपन्नानां भवत्येव समागमः ॥ ६९ ॥
 सतामसमनारीभिः कुलाचारविपर्ययात् ।
 संगमः प्रान्तविरसः शीलध्वंसादिदुर्नयैः ॥ ७० ॥
 सुमानसाख्यायिका ॥

2. Kritische Noten zu dem Texte Kshemendras.

V. 2. B gegen das Metrum *sabhâsthânasthita-* statt *-sthitañ*.

V. 3. B *śrakam marakatachavim*.

V. 5. B *kṛitāmhniko rājā śrum āhūya* und *papracha*. Statt *āhūya* vermuthe ich *āhūrya*.

V. 6. B *adbhūtaṁ* und *hemavatī*. Dass *haimavati* zu verbessern ist, beweist Kath. 37 *himavannikaṭe*. — *saṁsūravipulā* = *saṁsūra ira vipulā*, ein kühner Vergleich.

V. 7. B *śrakalaksha-* und *śrakenātyaṁtapesalāḥ*.

V. 8. B *jamanīhīnam avarddhayata* und *analyatām* statt *analpatām*.

V. 9. B *hatenakroḍahariṇaḥ: hatena-* (d. i. *hata* + *ina*) ist kanm richtig; ich habe daher *hatebha-* verbessert. Elephanten erwähnt hier Kād. an mehreren Stellen: 27, 6. 15. 17; 28, 12, namentlich aber 30, 5 *aciraprahatagaja-* und 31, 5 *gajakumbhamuktāphalanikarasanāthapāyibhīḥ*.

V. 10. B scheint *nirjjīvā* zu haben.

V. 12. B *mārīcanāmṛā* und gegen das Metrum *sahāsa-* statt *sahāsam*.

V. 13. B *buvāṇaṁ paprachuḥ*.

V. 14. B *abhavat śrīmān nannākarapure* und *jyotiḥprabhākhyo*. Kath. 59 heisst die Stadt Ratnākara, der König Jyotishprabha. Vgl. V. 55 *jyotiḥprabhasya*, ein Verstoss gegen Pāṇini 8, 3, 45, der vielleicht von Kshemendra selbst herrührt.

V. 15. B gegen das Metrum *kāntinidhiloka-*. — *candrāmsaḥ* lässt sich als Tatpuruṣa oder als Bahuvrīhi (Antheil am Monde habend) erklären.

V. 17. B *priyākarākhyena*. Ueber der Silbe *khye* steht *kshe*. Der Name lautet unten V. 54 und Kath. 64 Priyāṁkara.

V. 19. B *sphutikasvachavigrahaṁ*.

V. 20. B *kailāsa-* und *apaśyaṁs tryambakālayaṁ*.

V. 21. B *tatropavṇayanti ca* und *paprachākāla-*. — *yauvanāvanām: avanī* vertritt hier das sonst in solchen Zusammensetzungen gewöhnliche *bhūmī*.

V. 22. B *padmakrātābhidhānōsti*. Kath. 86 genau wie unser Text.

V. 24. B *pushyāyudha-*.

V. 25. B *kāmpakalikā*.

V. 26. B *vudhadattākhyas*. In den Petersburger Wörterbüchern kommt nur Buddhadatta als Personennamen vor; vielleicht ist auch

hier so zu verbessern. — B *kramaśa* statt *kramaśaḥ*. Der erste Halbvers scheint fehlerhaft zu sein (der Fehler dürfte in *kramaśaḥ* stecken), lässt sich aber erklären: ‚Budhiadatta gab dessen Herkunft an (und erzählte) nach und nach (die folgende) Geschichte.‘ — B gegen das Metrum *didhītimān* (Kath. 93 hat *dīdhītimān*).

V. 27. B *sarolakshmī* statt *-lakshmīr*. Vgl. V. 62 *sarojīnyā . . . lakshmīsutaḥ*. — *sakāmāyān*: B hat nach *sa* einen verticalen Strich, der wie der Anfang eines Buchstaben aussieht und wohl nichts zu bedeuten hat.

V. 28. B hat deutlich *saravī* statt *sakhī*.

V. 29. B *nyavedayat jñātvā*.

V. 30. B *śaśalpevāhitavyathā* und lässt hierauf den Interpuncti-
onsstrich aus.

V. 31. *bīlanalīnīvalayapīlāṅkṛitasthītīḥ*: ‚seine Standhaftigkeit (oder Lebensdauer) war mit einer Einfassung von jungen Lotus-
pflanzen geschmückt.‘ Der Nachdruck dürfte auf *bīla* liegen und der Sinn der sein, dass diese Schranken leicht überschritten werden konnten, dass mithin seine Standhaftigkeit (oder Lebensdauer) nur an einem Faden hing. Vielleicht liegt hier ein Ślesha vor, denn *va-
laya* bedeutet auch ‚Menge‘ und *sthītī* auch ‚Aufenthalt, Standort‘. Vgl. unten die sachliche Anmerkung zu diesem Verse.

V. 32. *nijam udyānam*: ‚in meinen Garten.‘

V. 33. *tatra* = *tasmīn*, se. *udyāne*, ist mit *-ākule* zu verbinden.

V. 35. B *tattanuḥ* statt *tattanum*.

V. 36. *anale*: B hat vor *le* die Silbe *pte* mit getilgtem *e*-Zeichen; wahrscheinlich sollte die ganze Silbe getilgt sein. — Statt *prāpsyā-
sīmanī* hat B anscheinend *prāpsyāsīyān*. — Nach *khecaraḥ* lässt B den Interpuncti-
onsstrich aus.

V. 37. B *lāṁvanadhṛitis*. — *śītāmsuśekharam* = *candraśekharam*, d. i. Śiva. — B *iti* statt *iha*; *iti* ist wohl aus dem folgenden Halbvers hierher gerathen. Vgl. unten das Citat aus dem Kathāsaritsāgara zu diesem Vers. — B *varada* statt *varadañ* und *dhyaṇatī* statt *dhyaṇantī*. — In dem Worte *pārvatīpatim* hat B nach der Silbe *va* einen Strich, der wie ein Interpuncti-
onsstrich aussieht und wohl nichts zu bedeuten hat.

V. 39. B *siṃhāvīkrama-*. Derselbe Name kommt Kath. 117 vor.

V. 41. B *apāṇīsulekhanāt*. Der Ausdruck ist mit *pāṇīsukrīḍā* beinahe identisch. — B *vahīscarūḷ* statt *bahīscarāḷ* und *maduḷkham* statt *madduḷkham*.

V. 42. B *-duḷkhitāḷ* statt *-duḷkhataḷ*.

V. 47. B *pariṇayenaivam* statt *pariṇaya evam*. Vgl. oben V. 11 *civāhe nīyamāḷ kṛitāḷ*. — B *maduḷkhān* statt *madduḷkhān* und *nī-japutroyam* statt *rājaputroyam*.

V. 48. B *sa pratijñān*.

V. 49. B *devajayena sâ*. Statt *sâ* habe ich *ca* geschrieben. — B *sakhî* statt *sakhîm*.

V. 51. *-makarīkṛitamānasâ*: ihr Herz wurde zu einem *makara*, dem Attribut des Liebesgottes. Ein Wortspiel mit dem Namen *Ma-karandikâ*.

V. 52. B *pañcavāṇasya* statt *pañcabāṇasya*.

V. 53. Statt *-pulakotsavaḷ* ist vielleicht *-pulakodbhavaḷ* zu schreiben.

V. 54. B *-putra* statt *-putraḷ* und *prāpya* statt *prāpa*.

V. 55. B *jyotihprabhasya*. S. oben die Anm. zu V. 14.

V. 56. B *mantrisuṃnā*.

V. 57. B *samashyāmīty* statt *sameshyāmīty*. — *kṛitasamvidam* adverbiall, wenn nicht *kṛitasamvidāḷ* zu verbessern ist. Das kleine Petersburger Wörterbuch hat nur ein Beispiel für *samvida* Verabredung, Uebereinkunft. Der Instrumental *cidyādharendrasutayâ* ist von *kṛitasamvidam* abhängig.

V. 58. Hinter *makarandikâ* hat B offenbar eine Lücke.

V. 59. B *abhavachukāḷ*.

V. 60. Statt des von mir conjeicirten *virate* hat B sinnlos *bha-cato*. Vgl. Kath. 163 *ity ākhyāya kathān tatra pulastyo vyaraman munih*. — *datto tubhyam aham gayâ* habe ich statt des handschriftlichen *dattâ tubhyam iyaṃ mayā* (!) geschrieben.

V. 62. B *samupeshyati* statt *samupaishyati*. — *sarojñyâḷ* ge hört als Genetiv zu *lakshmīsutaḷ*. Vgl. oben V. 27 *sarolakshmīḷ* und SPEIJER, *Sanskrit Syntax* § 231. — B *lakshmīsuta* statt *-sutaḷ*.

V. 63. B *jātismaro* statt *jātismarañ*.

V. 64. *samākrāntaḥ*: ‚besucht, heimgesucht.‘

V. 65. B *somaprabhopa* statt *somaprabhopi*.

V. 66. *tadviceshṭitam* hat hier denselben Sinn wie oben V. 64 *tadvṛttāntam*.

V. 67. *ity evaṃ* habe ich statt des handschriftlichen *ity eva* geschrieben. Vgl. oben V. 57 *ity evaṃ hi kṛitasamvidam*. In *ity evam* schliesst *iti* das Vorhergehende ab, *evam* beginnt einen neuen Satz.

V. 68. B *tvam ca tvām* (statt *tām*), *prāpyasa* statt *prāpsyasi* und *gauryādishtañ* statt *gauryādishtām*.

V. 69. B *uttamasatvānām*.

V. 70. B *krulācāraviparyāit* (!) statt *kulācāraviparyāit* und *saṃyama* statt *saṃyamah*.

3. Sachliche Anmerkungen zu Kshemendras Sumāna-sākhyāyikā.

V. 1. *sa prāha* bezieht sich auf Gomukha, der die folgende Geschichte dem Prinzen Naravāhanadatta erzählt.

sumānasah: Kath. 22 heisst der König Sumanas.

virājamānām: Kath. 23 *ākrāntadurgakāntārabhūminā yena cakrire | citraṃ virājamānena tādṛśī api śatravaḥ*.

Kād. 5, 5 ff. *āsīt . . . rājā śūdrako nāma | nāmmaiva yo nirbhinnārātihridayaḥ . . . ekavikramākrāntasakulabhuvanatalaḥ . . . jahāseva vāsudevam*. 6, 19 ff. *tasya ca rājñah . . . vidiśābhīdhānā nagarī rājadhāny āsīt*.

V. 2. *śabarakanyakā* ist gleichbedeutend mit *nishādī* V. 60 (vgl. V. 65 *nishādabhārāt*). So wechselt auch im Kath. der Ausdruck *nishāda* V. 24 mit *bhilla* V. 26. Ebenso ist *bhilla* Kath. 41 gleichbedeutend mit *pulinda* Kath. 43 und *śabara* Kath. 44 und 45, wo auch unser Text die Ausdrücke *pulinda* (V. 9) und *nishāda* (V. 10) promiscue gebraucht. Hier hat Kath. *nishādādhipakanyakā*, womit man Kād. 12, 15 *asmatsvāmiduhitī* vergleiche.

pratihāreṇa sūcitā: ausführlicher Kath. 24 f. Vgl. insbesondere: *dvāri bahiḥ sthitā . . . devaṃ didṛkshate*.

Kād. 8, 3 ff. *ekadâ tu . . . rājānam āsthānamāṇḍapagatam . . . pratihārī . . . abravīt | deva dvārasthitā . . . cāṇḍālakanyakā pañjarastham śukam ādāya devam vijñāpayati | sakalabhuvanatala-sarvaratnānām udadhir ivaikabhājanam devo rihāṅgamaś cāyam āścaryabhūto nikhilabhuvanatalaratnam iti kṛtvō devapādamūlam ādāyāgatāham icchāmi devadarśanasukham anubhavitum iti.*

V. 3. *marakatacchavim*: vgl. Kād. 10, 15 f. *antargataśukaprabhāśyāmāyamānam marakataamayam iva pañjaram.*

antaḥ pravishṭā: Kath. 26 f. *pravīsatv iti rājñokte pratihārani-deśataḥ . . . praviveśa sū || na mātushīyam divyastrī kāpi nānam asāv iti | sarve 'py acintayāns tatra dṛiṣṭvā tadrūpam adbhutam.*

Kād. 8, 18 ff. *rājā . . . praveśyatām ity ādideśa | atha pratihārī tām mātāṅgakumārīṇ prāveśayat.* 10, 11 ff. *avanipatis tu . . . tām rayahpariṇāmapāṇḍuraśīrasā . . . puruṣeṇādhiṣṭhitapurobhāgām . . . pañjaram udvahatā cāṇḍāladrakeṇāmugamyamānam . . . daderśa samupajātuvismayasya cābhān manasi mahāpateḥ | aho vidhātur a-sthāne rūpaniṣhpādanaprayatnaḥ u. s. w. 12, 4 ff. rājānam . . . kanyakā prāṇanāma | . . . sa puruṣaḥ . . . rājñe nyavedayad abravīc ca.*

V. 4. *devayogyaḥ*: Kath. 28 f. *śukaḥ . . . mayeśvaropayogitvād ihānīto 'dya grihyatām.* TAWNEY (*The Kathā Sarit Sāgara*, Calcutta, 1884, II, S. 19) übersetzt: „I have brought him here to-day by the order of king Maya, so receive him“, was wenigstens mit unserer Lesart sich entschieden nicht verträgt. Vgl. unten das Citat aus Kād.

vijñānamadhuradhwaniḥ: Kath. 28 f. *caturvedadharaḥ śukaḥ || kavīḥ kṛtsnāsu vidyāsu kalāsu ca vicakṣaṇaḥ.*

nidadhe: Der Käfig wird nach Kath. 30 von dem Thorsteher, nach Kād. von einem der Begleiter des Cāṇḍālamādehens vor den König hingestellt.

Kād. 12, 7 ff. *deva viditasakalaśāstrārthaḥ . . . veditā gītaśrutīnām kavyanūṭakākhyānakaprabhṛitīnām . . . adhyetā svayam ca kartā . . . vīṇāveṇumurajaprabhṛitīnām vādyaviśeshānām asamaḥ śrotā u. s. w. . . . sakalabhūtalaratnabhūtoyam vaiśampāyano nāma śukaḥ | sarvaratnānām codadhir iva devo bhājanam iti kṛtvainam ādāyāsmatsvāmiduhitā devapādamūlam āyātā | tad ayam ātmīyaḥ kṛiyatām | ity*

uktrā narapateḥ puro nidhāya pañjaram asāv apasasāra (vgl. oben das Citat aus Kād. zu V. 2) | *apasṛite ca tasmin sa vihaṁgarājāḥ . . . āryām imām papāṭha.*

Die Strophe, die der Papagei recitirt, lautet nach Kath. 31:

*rājan yuktam idam sadaiva yad ayaṁ devasya saṁdhukshyate
dhāmasyāmamukho drishadvirakiṇīṇīḥsvāsavātodgamaiḥ |
etat te adbhutam eva yat paribharād bāshpāmbupāraplavair
āsām prajvalatīha dikṣu daśasu prājyaḥ pratāpānalāḥ ||*

Vgl. Kād. 12, 20 f.:

*stanayugam ārusnātām samāpataravarti hṛdayaśokāgneḥ |
carati vimuktāhārām vratam iva bhavato ripustrīṇām ||*

In beiden Strophen ist von Feuer und von den in Thränen schwimmenden Witwen der Feinde des Königs die Rede; sonst haben aber dieselben nichts gemeinsam. Dagegen spricht Bāṇa an einer anderen Stelle (Kād. 6, 9 ff.) ebenfalls von dem Feuer des königlichen Machtglanzes mit Bezug auf die Witwen der Feinde: *yasya ca* (sc. *śūdrakasya*) *hṛdayasthitān api patnī didhakṣur iva pratāpānalo viyoginīnām api ripusundarīṇām antarjanitadāho divānīśam jāyāla.* Der hier ausgesprochene Gedanke erinnert lebhaft an die Strophe im Kathāsaritsāgara, die wohl sicher das Ursprüngliche bewahrt hat; Bāṇa aber scheint an beiden Stellen neben der Brihatkathā auch Subandhus Vāsavadattā benutzt zu haben, wo es S. 41 f. heisst: *yasya ca pratāpānaladagdhāmām ripusundarīṇām karatala-tāḍanabhūtair iva muktāhārāḥ payodharaparisaro muktaḥ.*

Ueber die Verwunderung des Königs und seine Belehrung durch den Minister s. Kath. 33 f. *tato 'tixismite rājāi mantei tasyābravīt idam | saṅke śāpāc chukībhūtaḥ pārvārshih ko 'py ayaṁ prabho | jātismaro dharmavaśāt purādhātām smaraty ataḥ.* Vgl. Kād. 12, 22 *rājā tu tām śrutev saṁjātavismayaḥ . . .* 13, 9 ff. *kumārāpālitaḥ* (so heisst der Minister) . . . *nṛipam arādīt . . . tatrāpy anyajanmopātta-saṁskārānubandhena cā puruṣhapragatnena vā saṁskārātīśaya upajāyata iti nāticitram.*

V. 5. *kṛitāhnikah*: dies fehlt bei Somadeva, stimmt aber mit der Schilderung Kād. 13, 18—17, 13 überein: *kṣhitipatir āsthāna-maṇḍapād uttasthau | . . . atha visarjitārājlokaḥ . . . narapatir abhyantarāṇi prāviśat | . . . vyāyāmabhūmim ayāsīt | . . . snānabhūmim agacchat | . . . devagriham agamat | . . . vilepanabhūmau . . . candanenānuliptasarvāṅgaḥ . . . āhāram . . . avanīpo nirvartayāmāsa | . . . pariḥṣṇānānugamyamānaḥ . . . āsthānamāṇḍapam ayāsīt.*

śukam āhūya (āhārya ?): Kād. 17, 17 f. *antaḥpurād vaiśampāyanam ādītyāgaccheti . . . rājā pratīhārīm ādideśa | . . . atha . . . vaiśampāyanaḥ pratīhāryā grihītupañjaraḥ . . . rājāntikam ājagāma.*

rahaḥ: ein Zusatz Kshemendras, der dem Kathāsaritsāgara und der Kādambarī fremd ist.

papraccha: ausführlicher Kath. 34 f. *rājā sa śukaṁ pricchati sma tam || kautukaṁ bhadra me brūhi svavṛttāntaṁ kva janma te | śukatve śāstraviḥṇānaṁ kutaḥ ko vā bhavān iti. Vgl. Kād. 18, 11 ff. narapatir abravīt | . . . apanayatu naḥ kutūhalaṁ | āvedayatu bhavān . . . ātmano janma kasmīn deśe | . . . kāmātā | kaś te pitā | kathāṁ vedānām āgamaḥ | kathāṁ śāstrāṇāṁ paricayaḥ u. s. w.*

V. 6. *śrūyatām adbhutaṁ vibho*: vgl. Kath. 36 *avācyaṁ api devaitac chriṇu* und Kād. 18, 17 ff. *vaiśampāyanas tu . . . sādaram abravīt | deva mahatīyaṁ kathā | yadi kautukam ākarṇyatām.*

haimavatī: Kath. 37 hat bloss *himavannikaṭe*, ohne hier den Wald zu erwähnen; erst V. 43 ist von demselben die Rede (*mahātavī*). Dagegen beginnt auch in der Kādambarī die Erzählung des Papageien mit der Beschreibung eines grossen Waldes: 19, 1—20, 15 *asti pūrvāparajalanidhivelāvanalagnā . . . vindhyātavī nūma.*

V. 7. *rohītakatarau*: Kath. 37 hat *rohiṇītaruḥ | āmnāya iva digvyāpi bhāviśākhāsritadvijaḥ*. Nach BÖHTLINGKS Wörterbuch ist *rohiṇītaru* ‚ein best. Baum‘. Unsere Stelle beweist, dass *rohiṇī* und *rohītaka* identisch sind, also denselben Baum (*Andersonia Rohitaka*) bezeichnen.

śukalakshasamāśraye: Kath. 37 spricht von Vögeln (*dvija*) überhaupt.

pravayasâ śukena: Kath. tasminn ekaḥ samān śukyâ śukas tathau kṛitālayaḥ.

Kâd. 23, 10 ff. *tasyaivaivīdhasya padmasarasaḥ paścime tīre . . . avasthito mahān jīṛṇaḥ sālmalīvṛikṣaḥ | tatra ca . . . śukaśakunikulāni prativasanti sma | . . . ekasminis ca jīṛṇakoṭare jāyayâ saha nivasataḥ paścime vayasī vartamānasya katham api pitur aham evaiko vidhivaśāt sūnur abhavam.*

V. 8. *daivāt* möchte ich mit *janitoham* verbinden wie Kath. 38 *tasmād esho 'ham utpannas tasyām duṣhkarmayogataḥ.* Vgl. oben das Citat aus Kâd.

jananīhīnam: Kath. 39 jātasyaiva ca me mātâ śukî sâ pañcatām gatâ.

avardhayata vatsalaḥ: Kath. 39 f. tātā tu vṛiddhaḥ pakṣhāntaḥ kṣhiptvā vardhayati sma mām | nikaṣasthaśukīnītabhuktaśeṣaphalāni ca | aśnan mahyaṁ ca vitarann atha tatṛṣṭa matpitā.

Kâd. 25, 5 ff. *atiprabalayâ cābhībhūtâ mamaiva jāyamānasya prasavavedanayâ jananī me lokāntaram agamat | . . . tātāḥ sutasnehād antarnigrihya paṭuprasaram api śokam ekāki matsaṁvardhanapara evābharat | atipariṇatavayās ca . . . cañcupuṭena paranīḍanīpatitībhyaḥ sālivalārībhyas taṇḍulakaṇān ūdāyādāya tarumūlanīpatitīni śukakulāvalatīni phalaśakalāni samāhṛitya . . . mahyam adāt | pratidivasam ātmanā ca madupabhuktaśeṣam akarod aśanam.* Vgl. zu dieser Stelle Vāsavadattâ S. 107: *makarandaḥ phalamūlūny ādāya katham katham api tam abhinanditāhāraparicayam akārshīt svayaṁ ca tadupabhuktaśeṣam aśanam akarot.*

V. 9. *hatebha:* s. oben die Anm. zu diesem Verse.

pulindaiḥ: s. oben die sachliche Anmerkung zu V. 2.

Zur Sache vgl. Kath. 41—44:

*ekadī tatra tūryābhīdhmātagośṛṅganādīni |
ākheṭakāya samagād bhīllasenā bhayaṁkarī ||
vitrastakṛiṣṇasūrākṣhī dhūlīvyālulitāṁśukā |
saṁbhramodvelacamarīvisrastakabarībharā¹ ||
vidrutavyākulevābhūt sahasā sâ mahātari |*

¹ Es ist wohl *saṁbhramodvellaccamarī* zu verbessern.

pulindavṛinde vividhaprāñighātāya dhāvati ||
kṛitāntakrīḍitaṁ kṛitrā dinam ākheṭabhūmishu |
āgāc chabarasainyaṁ tad āttaiḥ piṣitabhāra-kaiḥ ||

Kād. 25, 17 ff. *ekadâ tu . . . saṁtrāsitasakalavanacaraḥ . . . mṛigayākolāhaladhvanir udacarat.* 27, 13 ff. *anantaraṁ ca sarabhasam . . . mṛigayāsaktasya mahato janasamūhasya . . . kshobhitakānanaṁ kolāhalam aśṛiṇavam.* 28, 9 ff. *atha . . . sarvataḥ pracalitam iva tad araṇyam abhavat.* 29, 8 ff. *abhimukham āpatac ca tasmād vanāntarāt . . . śabarasaṁnyam adrāksham.* 29, 19 ff. *madhye ca tasyātimahataḥ śabarasaṁnyasya . . . kaiścīt . . . grihitapiṣitabhāraiḥ . . . parivṛitam . . . śabarasenāpatim apaśyam.*

V. 10. *jarannishādēna:* s. oben die Anm. zu V. 2.

Zur Sache Kath. 45—48:

ekas tu vṛiddhaśabaras tatrānāsāditāmishaḥ |
adrākshāt sa taruṁ sāyaṁ kshudhitas tam upāgamat ||
āruhya ca sa tatrāśu śukān anyāms ca pakṣiṇaḥ |
ākṛishyākṛishya nṛdebhyo hatvā hatvā bhuvī nyadhāt ||
tathāyāntuṁ ca nikaṭaṁ yamakimkarasaṁnibham |
taṁ dṛishṭvāhaṁ bhayāl līnaḥ śanaiḥ pakṣhāntare pituḥ ||
tāvac cāsmatkulāyaṁ sa prāpyākṛishyaiva pātakī |
tātāṁ me pṛḍitagṛīvaṁ hatvā tarutale 'kshipat ||

Kād. 33, 1 ff. *ekatamas tu jaracchabaraḥ . . . anāsāditahariṇa-piṣitaḥ . . . piṣitārthī tasminn eva tarutale muhūrtam iva vyala-mbata | . . . sa jīṛṇaśabaraḥ . . . vanaspatim ā mūlād apaśyat | . . . sa tam . . . pādapam āruhya . . . tasya vanaspateḥ śākhāntarebhyāḥ koṭarebhyas ca śukaśāvakaṁ agrahāt | apagatāsūms ca kṛitrā kshitāv apātayat.* 33, 22 ff. *asīv api pāpaḥ . . . prasārya . . . antakudaṇḍā-nukāriṇaṁ vāmabāhum . . . ākṛishya tātāṁ apagātāsum akarot | mām tu svalpatvād bhayasam-piṇḍitāṅgatvāt sāvaseshatvād āyushaḥ katham api pakṣhasam-putāntaragataṁ nālakshayat | uparataṁ ca tam ava-nitale śithilaśirodharam adhomukham amuñcat.*

V. 11. *svakarmaṇaḥ śeshāt patitaḥ parṇasaṁcaye:* Kād. 34, 6 ff. *aham api . . . nibhṛitam aṅkanilīnas tenaiva sahāpatam | avasi-*

shṭapuṇyatayā tu . . . śuśhkaṭṭrarāśer upari patitam ātmānam apaśyam.

snātum prāptena: übereinstimmend mit Kād., nicht aber mit Kath. (s. unten).

Zur Sache Kath. 49—52:

*ahanī ca tātena samanī patitrā tasya pakshateḥ |
nirgatya tṛiṇaparṇāntaḥ sabhayaḥ prāviśaṇī śanaiḥ ||
athāvatīrya bhillo 'śāv agṇau bhrīṣṭān abhakshayat |
śukān anyān samādāya pāpaḥ pallīn nījām agāt ||
tataḥ śāntabhayo duḥkhadīrghān nītvā nīśām aham |
prātar bhūyishṭham udite jagaccakshushi bhāsvanī ||
agacchaṇī pakshasaṁruddhavasudhaḥ praskhalan mukhaḥ |
tṛishārtāḥ padmasarasas tīram āsannavartināḥ ||*

Kād. 34, 9 ff. *yāvāc cāsau tasmāt taruśikharān nāvatarati tāvad aham . . . bhayenaiva kavalam abhibhūyamānaḥ . . . atimahatas tamālavīṭapīno mūladeśam aviśam | avatīrya sa tena samayena kshītitalavīprakīrṇān saṁhritya tān chukaśīśūn . . . agacchat | mām tu labdhajīvitāśam . . . balavatī pipāsā puravaśam akarot | anayā ca kīlākalayā . . . nishkramya . . . salīlasamīpam upasartum prayatnam akaravam | . . . muhur muhur mukhena patato muhus tīryaṁnipatantam ātmānam ekayā pakshapālyā saṁdhūrayataḥ . . . saṁsarpato mama samabhūn manasi u. s. w.*

V. 12. *mūricānāmnā:* Kath. 53 *tatrāpaśyaṇī kṛitasnānam ahaṇī tatsaikatasthītam | munīn marīcināmānaṇī pūrvapuṇyam ivātmānaḥ.*

sthāpitaḥ kṛipayāśrame: Kath. 54 *sa mām dṛiṣṭvā samāśvāsya mukhakshiptodabīndubhīḥ | kṛtvā paṭtrapuṭe 'naiśhīd āsramaṇī kṛipajā munīḥ.*

Kād. 36, 9 ff. *hārītunāmā tāpasakumārakaḥ . . . tad eva kama-lasaraḥ sisnāsur upāgamat | . . . sa mām tadavastham ālokyā samupajātadayaḥ saṁpavartinam ṛishikumārakam anyatamam abravīt u. s. w. 38, 5 ff. upasṛitya ca jalasamīpam . . . svayaṇī mām . . . katicit salīlabīndū apūyayat | ambhaḥkshodakṛitasekaṇī ca . . . na-*

*linūpalāśasya . . . chāyāyām nidhāya samucitam akarot snānavi-
dhim | . . . mām gṛhītvā taporanābhimukhaṁ śanair agacchat.*

V. 13. Zur Sache Kath. 55—58:

*tatra dṛishṭvā kulapatir mām pulastyaḥ kilāhasat |
tenānyamunibhiḥ pṛishṭo divyadrishṭir uvāca saḥ ||
imaṁ śāpaśukaṁ dṛishṭvā duḥkhena hasitaṁ mayā |
vakshyāmi caitatsambaddhāṁ kathāṁ vo vihitāhnikāḥ ||
jātiṁ yacchravaṇād esha prūḡḡṛittāṁ ca smarishyati |
ity uktvā sa pulastyarshir āhnikāyotthito 'bhavat ||
kṛitāhnikas ca munibhiḥ punar abhyarcito 'tra saḥ |
matsambaddhāṁ kathāṁ etāṁ mahāmuniḥ avarṇayat ||*

Kād. 46, 12 ff. *bhagavān jābālīḥ . . . mām atiprasāntayā dṛi-
shṭyā dṛishṭvā . . . svasyaivāvinayasya phalam anenānubhūyata ity
avocat (dies stimmt genau mit der Darstellung Kshemendras über-
ein) | sa hi bhagavān . . . divyena cakshushā sarvaṁ eva karatala-
gatam iva jagad avalokayati | . . . yataḥ sarvaiva tāpasaparishat . . .
kautūhalīny abhavat | upanāthitavatī ca taṁ bhagavantam | āvedaya
prasīda bhagavan kīdṛīśasyāvinayasya phalam anenānubhūyate | kaś
cāyam āśīj janmāntare u. s. w. 47, 2 ff. sa mahāmuniḥ pratyavadut
. . . aparāhṇasamaye bhavatām . . . sarvaṁ āvedayishyāmi | . . . ni-
yatam ayaṁ apy ātmano janmāntarodantaṁ svapnopalabdham iva
mayi kathayati sarvaṁ aśeshataḥ smarishyati | ity abhidadhad eva-
tthāya saha munibhiḥ snānādikam ucitaṁ divasavyāpāram akarot.
49, 9 ff. hārītaḥ . . . sarvais taiḥ saha munibhir upasṛitya . . . pi-
taram avocat | . . . āvedyatām yad anena kṛitum aparasmīṁ janmani
koyam abhūd bhaviṣyati ca | ity evam uktas tu sa mahāmuniḥ . . .
abravīt | śrūyatām yadi kutāhalam.*

V. 14. *sobhyadhāt*: Kshemendra lässt hier den Pulastya sofort die Geschichte des Papageien erzählen, was mit Kath. und Kād. nicht übereinstimmt (s. oben).

bhūpālamaulilālitaśāsanāḥ: vgl. unten das Citat aus Kād. und Kath. 59 *āratnākaram urvīm yaḥ śaśāsorjitaśāsanāḥ*.

Kâd. 50, 1—52, 10 *asti . . . ujjayinî nâma nagari.* 53, 20 ff. *tasyâm caivâṇṇividhâṇṇâm nagaryâm . . . rājā tārāpīḍo nāmābhūt.* 54, 15 ff. *yam . . . śirobhīḥ . . . bhujabalarijitāḥ praṇemur avanipāḥ.*

V. 15. Zur Sache Kath. 60 f.

tasya tīratapastushṭagaaurīpativarodbhavaḥ |
harshavatyabhidhānāyām putro devyām ajāyata ||
svapne mukhapravishṭam yat somaṁ devī dardarśa sū |
tena somaprabham nāmnā tam cakre svasutaṁ nṛipam ||

Kâd. erwähnt unter vielen anderen Buss- und Andachtswerken der Königin zum Schluss auch die Verehrung Śivas: 64, 3 f. (*vilāsavatī*) *na mahāntam api kleśam ajigaṇat.* 65, 4 *catvareshu śivabalin upajahāra.* 65, 5 ff. *kadācid rājā . . . svapne . . . vilāsavatyāḥ . . . ānane sakalalakāṇḍaparipūrṇamaṇḍalaṁ śaśinaṁ praviśantam adrākṣhit.* 70, 7 f. *sakalalokahṛidayānandakāriṇaṁ vilāsavatī sutam asūta* (vgl. in unserem Text *lokalocanānandanirjharāḥ* und Kath. 62 *tanvānaḥ prajānāṁ nayanotsavam*). 74, 15 ff. *mâtur asya mayā paripūrṇamaṇḍalaś candraḥ svapne mukhakamalam āviśan dṛishṭa iti . . . rājā svasūnoś candrāpīḍa iti nāma cakāra.*

V. 16. Unser Text ist hier ausserordentlich kurz. S. Kath. 62 f.

varṇidhe ca sa tanvānaḥ prajānāṁ nayanotsavam |
rājaputro `mṛitamayair guṇaiḥ somaprabhaḥ kramāt ||
dṛishṭvā bharakshamaṁ śūraṁ yuvānaṁ prakṛitipriyam |
yauvarājye `bhyashiñcat taṁ prīto jyotishprabhaḥ pitū ||

Ueber die Bestellung des Priyāṅkara zum Minister und die Beschenkung des Prinzen durch Indra ist Kath. 64—68 die Rede. Somaprabha bittet den König, ihn zur Weltbesiegung ausrücken zu lassen (Kath. 69—71), worauf es dann Kath. 72 heisst: *tataḥ praṇamya pitaraṁ digjayāya balaiḥ saha | prāyāc chakrahayīrūḍhaḥ śubhe somaprabho `hani.*

Kâd. 76, 14 ff. *evam tasya sarvavidyāparicayam ācarataś candrāpīḍasya . . . sakalalokahṛidayānandajananaś candrodaya iva pradoshasya . . . yauvanārambhaḥ prādurbhavan ramaṇīyasyāpi dvigu-*

ṛāṇiṁ ramaṇīyatāṁ pupoṣha. 77, 5 ff. evaṁ ca krameṇa samārūḍha-
yauvanārambhaṁ parisamāptasakalakalāvijñānam adhītāśeṣavidyaṁ
cāvagamya . . . candrāpīḍam ānetuṁ rājā . . . balāhakanāmānam
āhūya . . . atiprasastehaṁ prāhiṇot | . . . balāhakaś candrāpīdam
. . . vyajijñapat | . . . vrajautu saphalatām aticiradarśanotkaṇṭhitāni
lokalocanāni | . . . indrāyudhanāmā turāṅgamaḥ preshto mahārā-
jena dvāri tishṭhati u. s. w. 110, 7 ff. tataḥ katipayadivasāpagame ca
rājā . . . puṇyehaṁ . . . ānandabāshpajalamīśreṇa . . . vāriṇā sutam
abhishisheca. 118, 20 ff. pratyūshe cotthūya . . . pratiprayāṇakam
upacīyamānena senāsamudāyena jarjarayan vasuṇḍharām . . . prā-
tishṭhata (sc. yuvarājāḥ).

V. 17. *saha priyaṁkārākhyena mantriputreṇa*: dies ist als selbst-
verständlich im Kath. und in der Kād. nicht besonders hervorgehoben.
Von der Freundschaft zwischen dem Prinzen und dem Ministersohn
Vaiśaṁpāyana ist Kād. 76, 9 ff. die Rede.

vijītya prithivīm sarvām: vgl. unten das Citat aus Kād. und
Kath. 73 f.:

jigāya so 'śvaratnena tena dikṣu mahīpatīn |
ājahāra ca ratnāni tebhyo durvāravikramaḥ ||
nāmitāṁ svadhanus tena vidvishāṁ ca śīraḥ samam |
unnatīm taddhanuḥ prāpa na tu taddvishatām śīraḥ ||

prāpa kānanam: Kath. 75 āgacchan kṛitakāryo 'tha himādri-
nikāṭe pathi | saṁnivishṭabalaś cakre mṛigayāṁ sa rauṇtare.

Kād. 119, 1 ff. (yuvarājāḥ) namayāṁ unnatān . . . prithivīm
vicācāra | . . . tataḥ krameṇāvajitasakalabhuvanatalaḥ . . . kadācīt
kailāśasamāpācārīṇāṁ hemakūṭadhūmnām kirātānām suvarṇapuram
nāma nivāsasthānam . . . jagrāha | tatra ca . . . nijabalasya viśrā-
mahetoḥ katipayān divasān atishṭhat | ekadī tu . . . mṛigayānirgato
vicaran kānanam . . . yadṛicchayā kiṁnaramīthunam adrākṣhīt.

V. 18. *kāntam — vilokayan*: ein Zusatz, der sich bei Soma-
deva und Bāṇa nicht wiederfindet.

divyaratnāmbaravibhūṣhitam: Kath. 76 daivāt sadratnakhacitām
tatrāpaśyat sa kiṁnaram.

V. 19. *tañ kautukâd anusaran: Kath. 76 abhyadhâvac ca tañ prâptuñ tena śâkreṇa vâjinâ. Kâd. 119, 18 ff. samupajâtakutûhalaḥ kṛitagrahaṇâbhilâśhas tatsamûpam âdarâd upasarpitaturaṅgaḥ . . . nijabalasamûhât sudûram anusasâra.*

pavanavegena turageṇa: Kath. 77 sa kiṁnaro giriguhâñ pra-viśyâdarśanañ yayau | somaprabhas tu tenâśvenâtîdûram anîyata.

Kâd. 119, 22 f. mahâjavatayâ turaṅgamasya . . . tasmât pradeśât pañcadaśayojanamâtram adhvânâñ jagâma | tac cānubadhyamānañ kiṁnaramithunam . . . acalatuṅgaśikharam âruroha.

V. 20. Zu *amânushîm* („menschenleer“) und *tryambakâlayam* vgl. unten das Citat aus Kâd.

Zur Sache Kath. 78—80:

*tâvat prakîrya kâśhthâsu prakâśan tigmatejasi |
prâpte pratîcñ kakubhañ saṁdhyâsaṅgamakûriṇîm ||
śrântaḥ kathañcid âvṛitya sa dadarśa mahat saraḥ |
tattîre tâñ niśân netukâmas câśvâd avâtarat ||
dattvâ triṇodakam tasmây âhṛitâmbuphalodakaḥ |
viśrântaś caikato 'kasmâd aśṛiṇod gitanîḥsvanam ||*

Kâd. 120, 3 ff. acalâśikharapraprastarapratihatagatiprasaro vidhṛitaturāṅgamaś candrâpîḍaḥ . . . samûrûḍhaśramasvedadârdraśarîvam indrâyudham âtmânâñ cāvalokya . . . acintayat u. s. w. 121, 7 vyâvartitaturagaś ca punaś cintitavân u. s. w. 124, 4 f. adṛiṣṭântam . . . acchodañ nâma sarô dṛiṣṭavân. 125, 10 ff. turagâd avatatâra | avatîrya ca vyapanîtaparyâṇam indrâyudham akarot | . . . grihîtakatipayayavasagrâsam . . . pîtasalîlam . . . cotthâpya . . . salîlam avatatâra | tataś ca . . . kṛtvâ jalamayam âhâram . . . âśvâdya mṛiṇâlaśakalâni . . . saraḥsalîlâd udagât | . . . muhûrtam viśrântaś ca tasya sarasa utture tîrapradeśe . . . vîjâtantrîjhañkâramiśram amânushañ gîtaśabdān aśṛiṇot | śrutvâ ca kutotra vigatamartyasañpâte pradeśe gîtadhvaneḥ sañbhûtir iti samupajâtakautukaḥ . . . vilokayan na kiñcid dadarśa | . . . kutûhalavaśâc ca . . . nimittîkṛitya tañ gîtadhvanim abhîpratasthe | krameṇa ca . . . bhagavatuḥ śûlapâṇeḥ sâṅyañ siddhâyatanañ apaśyat.

V. 21. *tatropavīṇayantīm ca*: vgl. oben das Citat aus Kād., wo ebenfalls von einer *vīṇā* die Rede ist.

Zur Sache Kath. 81—84:

gatvā tadanusāreṇa kautukān nātidūrataḥ |
so 'paśyac chivaliṅgāgre gāyantīm divyakanyakām ||
keyam adbhutarūpā syād iti taṁ ca savismayam |
sāpy udārākṛitīm dṛiṣṭvā kṛitvātithyam avocata ||
kas tvam katham imān bhūmim ekaḥ prāpto 'si durgamām |
etac chrutvā svavṛittāntam uktvā papraccha so 'pi tām ||
tvam me kathaya kāsi tvam vane 'smiṁ kā ca te sthitiḥ |
iti taṁ prīṣṭavarantaṁ ca divyakanyā jagāda sā ||

Kād. 128, 6 ff. *praviśyādrākshāt . . . amalamuktāsīlāghaṭitali-
 ṅgam . . . bhagavantaṁ tryambakam | tasya ca dakṣiṇām mūrtim
 āsṛityābhīmukhīm āsīnam . . . pratipannapāsūpataṣṭatām kanyakān
 dadarśa. 131, 22 ff. tām eva divyayoshitam . . . nirūpayāmāsa | uda-
 pādī cāsya tasyā rūpasampadā . . . āvirbhūtavismayasya manasi | . . .
 kā tvam . . . etad enām upasṛitya pricchāmi. 132, 16 ff. atha gītāva-
 sāne mūkābhūtavīṇā . . . sā kanyakā . . . candrāpīḷam ābabhāshe |
 svāgatam atithaye katham imān bhūmim anuprāpto mahābhāgaḥ.
 133, 23 ff. kṛitātithyayā ca tayā . . . krameṇa pariprīṣṭaḥ . . . āga-
 manam ātmanaḥ sarvam ācacakshe 134, 16 ff. candrāpīḷaḥ savinayam
 avādāt | . . . kathanenātmānam anugrāhyam icchāmi . . . katarat . . .
 kulam anugrihātāṁ bhagavatyā janmanā | kimarthaṁ vāsmiṁ kusu-
 masukumāre nave vayasī vratagrahaṇam.*

V. 22. *sā prāha*: Kath. 85 *kautukam cen mahābhāga tad vacmi
 śṛiṇu matkathām | ity uktvā sā lasadbāshpapūrā vaktum pracakrame.*

himaśailendraśikhare kāñcanāhvaye: Kath. 86 ist von einer
 Stadt Kāñcanābhā die Rede: *astīha kāñcanābhākhyāṁ himādri-
 kaṭake puram.* Vgl. dagegen unten Kād.

Kād. 135, 23 ff. *sā tu . . . avicchin nabāshpajaladhārāsantānāpi
 . . . pratyavādāt | . . . yadi mahat kutūhalaṁ tat kathayāmi | śṛīyatām.
 137, 3 ff. arishṭāyās tu putraḥ . . . haṁso nāma . . . rājyapadam
 āsādītavān . . . tasyāpi sa eva girir (d. i. Hemakūṭa) adhivāsah.*

V. 23. Zu *kâlena yauvanavatî* und *snâtum âgatâ* vgl. unten das Citat aus Kâd.

Zur Sache Kath. 87 *tasya hemaprabhâdevyâm rājñah putrâ-dhikapriyâm | manorathaprabhâm nâma viddhi mām tanayâm imâm*. Von den Ausflügen Manorathaprabhâs mit ihren Freundinnen (*sakhî-bhîḥ samam*) ist Kath. 88 f. die Rede. Dann heisst es V. 90: *ekadâham iha prâptâ viharantî sarastate | muniputrakam adrâksham savaya-syam iha sthitam*.

Kâd. 137, 10 ff. *tâm ca* (d. i. Gaurî) . . . *haṁsaḥ . . . praṇayinîm akarot | . . . tayoś ca . . . aham . . . ekaivâtmajâ samutpannâ | tâtas tv anapatyatatayâ sutajanmâtiriktena mahotsavena majjanmâbhinandî-tarîn | . . . mahâśveteti . . . nâma kṛitavân | . . . krameṇa ca kṛitam me vapuṣhî . . . navayauvanena padam*. 138, 13 ff. *ekadâham . . . idam acchodaṁ saraḥ snâtum abhyâgamam | atra ca . . . saha sakhî-janena vyacaram*.

V. 24. *smarâkâram*: Kâd. 139, 9 ff. *ayugmalocanaṁ vaśîkartu-kâmaṁ kâmam iva saniyamam . . . tâpasakumâreṇânugatam . . . munikumâarakam apaśyam*. 140, 19 ff. *taṁ tapodhanayuvânâṁ îksha-mânâham acintayam | . . . ayam aparo munimâyâmayo makaraketur utpâditah*.

pushpâyudhavaśîkṛitâ: Kâd. 141, 6 ff. *iti vicintayantîm eva mām . . . rūpaikapakṣhapâtî . . . kuṣumâyudhaḥ . . . paravaśâm akarot*.

Zur Sache s. noch Kath. 91 *tadrûpaśobhayâkṛiṣṭâ dâtyevâhaṁ tam abhyagâm | so 'pi sakûtayâ dṛiṣṭyâivâkarot svâgataṁ mama*.

Kâd. 141, 20 ff. *taṁ aticiraṁ vyalokayam | utkṣhipya nîyamâneva tatsanîpam indriyâḥ purastâd âkṛiṣhyamâneva hridayena prîṣṭhataḥ preryamâneva pushpadhanvanâ katham api muktaprayatnam apy âtmânâṁ adhârayam*. 143, 11 ff. *maddarśanaprîtivistâritasya cottâ-natârakasya . . . locanayugalasya visarpibhir aṁśusaṁtânaiḥ . . . arudhyanta daśa diśaḥ*.

V. 25. *padmalekḥayâ*: der Name fehlt im Kathâsaritsâgara.

Zur Sache Kath. 92 *tato mamopaviṣṭâyâḥ sakhî jñâtoḥbhayâśayâ | kas traṁ brûhi mahâbhâgety apricchat tadvayasyakam*. Vgl. in unserem Text V. 29 *jñâtrâ smarasaṁyogam âvayoh*.

Kād. 143, 23 f. *upasritya taṁ dvitīyam asya saḥacaram . . . apriccam | bhagavan kimabhidhānaḥ kasya cāyaṁ tapodhanayuvā.*

V. 26. *budhadattākhyāḥ*: der Name fehlt im Kathāsarisāgara.
munīndraḥ: Kād. 144, 7 *mahāmuniḥ*.

vijitendriyāḥ: Kath. 94 *brahmacārī*.

Zur Sache Kath. 93 und Kād. 144, 4 ff.: *sa tu mām . . . abravīt | . . . asti . . . mahāmuniḥ divyalokanivāśī śvetaketur nāma.*

V. 27. *taṁ — vyālokaṇyat*: Kath. 94 *sa brahmacārī sarasī snātum atra kadācana | āgato dadṛśe devyā tatkalāgatayā śriyā.* Somadeva hat hier *atra*, da nach ihm (V. 93) Dīdhitimat in der Nähe wohnt, was weder durch unseren Text noch durch die Kādambarī bestätigt wird. Andererseits sprechen Kath. und Kād. von der Göttin Śrī oder Lakṣmī schlechthin, während Kṣhemendra hier abweicht. Dass hier nicht etwa der Text verdorben ist, beweist *sarojīnyā lakṣmīsutaḥ* V. 62.

Zur Sache Kath. 95 *sā taṁ śarīreṇāprāpyaṁ praśāntaṁ manasaiva yat | sakāmā cakame tena putraṁ saṁprāpa mīnasam.*

Kād. 144, 9 ff. *sa kadācit . . . mandākinīm avatatāra | avataraṇtaṁ ca . . . devī lakṣmīḥ dadarśa | tasyās tu taṁ avālokaṇyantiḥ . . . manmathavikṛitaṁ mana āśīt | ālokaṇamātreṇa ca . . . kṛitārthatāśīt | . . . kumāraḥ samudapādi.*

V. 28. Zur Sache Kath. 96—100:

*tvaddarśanān mamotpannaḥ putro 'yaṁ pratigrihyatām |
 iti nītvaiṣa tajjātaṁ sā dīdhitimataḥ sutam ||
 bālakaṁ munaye tasmai samarpya śrīs tīrodadhe |
 so 'py anāyāsalaḥkṛtaṁ taṁ putraṁ hṛiṣṭo 'grahīn muniḥ ||
 rāsmimān iti nāmnā ca kṛtvā saṁvardhya ca kramāt |
 upanūya samaṁ sarvā vidyāḥ snehād aśikṣhayat ||
 taṁ rāsmimantaṁ jñātum etaṁ munikumārakam |
 śriyāḥ sutam mayā sākāṁ viharantaṁ ihāgataṁ ||
 ity uktvā tadvayasena pṛiṣṭhā tenāpi matsakhī |
 sā saṁcīnāvayaṁ sarvaṁ maduktaṁ taṁ tad abravīt ||*

Kâd. 144, 17 ff. *tatas tam utsaṅgenâdâya sâ bhagavan grihâṇa tavâyam âtmaja ity uktvâ tasmai śvetaketave dadau | asâv api bâlajanocitâḥ sarvâḥ kriyâḥ kṛtvâ . . . puṇḍarîka iti nâma cakre | pratipâditavratam ca tam âgrihîtasakalavidyâkalâpam akârshît | soyam. 145, 1 ff. adya . . . amaralokân mayâ saha . . . nirgatya . . . nandanadevatayâ . . . abhihitah* u. s. w. In der Kâdambarî fragt Puṇḍarîka erst später, nachdem Mahâśvetâ gegangen, ihre Betelträgerin Taralikâ: *keyam kanyakâ kasya vâpatyam kimabhidhânâ kva gacchati* (Kâd. 148, 18 f.), worauf ihm diese Antwort giebt.

V. 29. *jñâtvâ smarasaṁyogam âvayoḥ*: s. oben die Anmerkung zu V. 25.

śasilekhyai: der Name fehlt im Kathâsaritsâgara.

Zur Sache Kath. 101 —103.

*tato 'nyonyânvaya jñânân nitarâm anurâgiṇau |
muniputraḥ sa cāham ca yâvat tatra sthitâv ubhau ||
tâvad etya dvitiyâ mâm svagrîhâd avadat sakhî |
uttishṭhâhârâbhûmau tvâm pitâ mugdhe pratîkshate ,
tac chrutvâ śighram eshyâmîty uktvâvasthâpya câtra tam |
muniputram gatâbhûvam bhîtyāham pitur antikam |*

Kâd. 146, 2 ff. *chattragrîhiṇî mâm avocat | bhartṛidârîke snâtâ devî | pratyâśîdati grîhagamanakâlaḥ | tat kriyatâm majjanavidhir iti | aham tu . . . tanmukhât . . . atikṛicchreṇa dṛiṣṭîm âkṛiṣhya snâtum ndacalam.*

V. 30. Von der Beschreibung des Zustandes der Manorathaprabhâ hat Kath. 104 nur *kimcît kṛitâhârâ*. Dagegen ist hier Bâṇa sehr ausführlich, und einige Einzelheiten in der Kâdambarî finden sich auch in unserem Texte wieder: Kâd. 147, 9 ff. *utthâya ca . . . tam eva cintayantî svabhavanam ayâsisham. 150, 1 f. madirayevonmattasya dushṭîveśakriyayeva piśâcagrahasya doshavikâropacayaḥ sutarâm akriyata smarâturasya me manasaḥ.*

V. 31. Vgl. oben in den kritischen Noten die Anmerkung zu diesem Verse und Kâd. 143, 6 f., wo es von Puṇḍarîka heisst: *tam api madvikâradarśanâpahrîtadhairyam . . . taralatâm anayad ana-*

ñgaḥ. 150, 23 f. chattragrâhîṇî samâgatyaâkathayat | bhartṛidârîke tayor munikumârâyor anyataro dvâri tishṭhati. 151, 3 ff. ahaṁ tu . . . kañcukinaṁ gaccha praveśyatâm ity âdiśya prâhiṇavam. 151, 17 kapiñjalaḥ pratyavádît. 152, 14 f. sa kadiciḍ dhairyaskhalanavilakshaḥ kiñcid anishṭam api samâcaret. 153, 5 ff. kusumâyudhena samtâpyamânam . . . mahâbhâtâdhishṭhitam iva grahagrîhîtam ivonmattam iva . . . tam ahaṁ adrâksham. 156, 5 f. katham apy evam evâyatnavidhṛitâs tishṭhanty asavaḥ. 156, 19 ff. tat prâṇaparirakshaṇepi tâvad asya yatnam âcarâmi | itikṛitamatir utthâya gatvâ . . . mṛṇâlikâḥ samuddhṛitya kamalinîpalaśâni jalalavalânchitâny âdâya . . . kumudakavalayakamalâni grîhîtvâgatya tasmînn eva latâgrîhaśîlâtale śayanam asyâkalpayam. 157, 6 ff. evaṁ ca muhur muhur anyad anyan nalinadalaśayanam upakalpayataḥ . . . samabhân me manasi cintâ u. s. w. Diese Beschreibung scheint Kshemendra vor Augen gehabt zu haben, als er den Vers schrieb.

V. 32. *sakhîṁ visrijyâsau*: Kshemendra weicht hier von seiner Vorlage ab oder ist wenigstens ungenau. Zwar sagt auch Bâṇa (s. das Citat aus Kâd. zu V. 28), dass der Ascetenjüngling selbst der Betelträgerin seiner Geliebten einen Brief an letztere übergiebt, später aber erscheint auch in der Kâdambarî genau wie im Kathâsaritsâgara dessen Freund bei der Prinzessin, so dass die erstere Episode nur eine Ausschmückung Bâṇas zu sein scheint (vgl. oben die vorhergehende Anmerkung).

ânîto nijam udyânam: dies widerspricht der Darstellung sowohl im Kathâsaritsâgara als auch in der Kâdambarî: Râsmimat bez. Puṇḍarîka bleibt, wo er war, d. i. am Ufer des Sees (Kath. 108 *ahaṁ ihâgatâ* und Kâd. 152, 21 ff. *saraḥsamîpavartini . . . latâgahane*).

Zur Sache Kath. 104—107:

*tatra kiñcit kṛitâhârâ yâvac câhaṁ vinirgatâ |
tâvad âdya sakhî sâ mām âgatya svairam abravît ||
âgato muniputrasya tasyeha sa sakhâ sakhî |
sthitâs ca prâṇaṇadvâri satvaraś ca mamâvadat ||
manorathaprabhâpârśvam ahaṁ râsmimatûdhunâ |*

*preshto vyomagamanim vidyam dattvaiva paitrikim ||
 praneshvarim vinu tam hi madanena sa darunam |
 dasam nito na saknoti pranam dharyitum kshanam ||*

V. 33. *phullalatagunjanmadhukarakule*: vgl. unten die Beschreibung in der Kadambari.

Zur Sache Kath. 108 *tac chrutvaivamsi nirgatyā tena yuktāgrayāyina | muniputrakamittreṇa sakhyā cāham ihāgatā.*

Kād. 162, 6 ff. *atha nātidūrodgatena . . . candramaṇḍalena plāvyamāne jyotsnayā bhuvanāntarāle . . . pratikumudam ābaddhamadhukaramaṇḍalāsu . . . turalikayānugamyamānā . . . tasmāt prasāśāśikharād avātaram.* 163, 4 ff. *madhukarajālena . . . anubadhya-mānā . . . tatsamīpam udacalan.*

V. 34. *hataṁ makaraketunā*: s. unten das Citat aus Kād.

Zur Sache Kath. 109 *prāptā ca tam ihādrākshaṁ muniputram vinu mayā | candrodgamenaiṇa samam vṛttapranodgamān mṛitam.*

Kād. 165, 11 ff. *indudveshaparivartitadehatayā prishṭhabhāganipatitair madanadahanavihvalahṛidayanyastanakhamayākhacchalena cchidritam iva śāsikiraṇair (vgl. prauḍhacandrakarasmerah im vorhergehenden Verse) . . . upapādītāsmadāgamanena pranayād ivāpahṛitapranāpūrnāpūtram anāṅgena . . . tatksanavigatajīvitam tam aham . . . mahābhāgam adrākshaṁ.*

V. 35. Zur Sache Kath. 110 f.:

*tato 'haṁ tadviyogūrtā nindanti tanum ātmanah |
 praveshtum aiccham analam grihītvā tatkalevaram ||
 tāvad divo 'vatīryaiva tejaḥpuñjākṛtiḥ pumān |
 ādāya taccharīram tad utpatya gaganam yayau ||*

Kād. 167, 1 ff. *hā nātha . . . kim vā mayā vāmayā pāpayā yāham adyāpi pranīmi . . . ity etāni cānyāni ca vyākrośanti . . . vyalapam.* 169, 19 ff. *tat tad bahu vilāpya turalikāṁ abravam | . . . kāshṭhāny āhṛitya viracaya citām | anusarāmi jīviteśvaram iti | atrāntare jhaṭiti . . . gaganād avatīrya . . . purushah . . . divyākṛtiḥ svacchavārīdhavalena dehaprabhāvitānena kshālayann iva digantarāṇi . . . vutse mahāśvete na parityājyās trayā pranāḥ punar api tavā-*

nena saha bhavishyati samāgama ity evam . . . abhidhāya sahaivānena gaganatalam udapatat.

V. 36. Zur Sache s. oben Kād. und Kath. 112 f.:

*athāhaṁ kevalaivāgnau patitum yāvad udyatā |
tāvad uccarati smaivam gaganād iha bhāratī ||
manorathaprabhe maivam kṛithā bhūyo bhavishyati |
etena muniputrena tava kālēna saṁgamaḥ ||*

V. 37. Kath. 114 f. *etac chrutvā parāvṛittyā maraṇāt tatpratīkṣiṇī | sthitāsmīhaiva baddhāśā śaṅkarārcanatatparā || muniputra-suhṛit so 'pi gato me kvāpy adarśanam.*

Kād. 170, 14 ff. *asau (d. i. Kapiṇjala) tu . . . udatishṭhat | . . . utpatantam tam evānūsarann antarikṣham udagāt | . . . surva eva te tārāgaṇamadhyam aśīṣan. 171, 13 ff. ahaṁ tu . . . notspīṣṭavatī jīvitam | āśayā hi kim iva na kriyate. 172, 7 f. grihītabrahmacaryā devaṁ trailokyanātham anāthaśaraṇam imam śaraṇārthiṇī sthānum āśritū. 171, 19 ff. pratidinam arcayanti devaṁ tryambakam asyām eva guhāyām taralikayā saha dīrghaśokam anubhavanti ciram avasam.*

V. 38. Kath. 115 f. und Kād. 176, 22 f. (*candrāpīḍaḥ*) *punaḥ papraccha caivām | bhagavati sā tava paricārīkā . . . taralīkā kva gateti.*

V. 39. Kath. 117 und Kād. 177, 1 ff. *atha sākathayat | . . . madīreti nāmnā . . . kanyakābhūt | tasyās cāsau sakalagandharvakulamukutaḥ kuḍmalapīṭhapratishṭhitacarāṇo devaś citrarathuḥ pūṇim agraḥit.*

V. 40. Kath. 117. *tasyānanyasamā cāsti tanayī makarandīkā. Kād. 177, 6 ff. anyonyapremasamvardhanaparayoś ca tayoḥ . . . āścaryabhūtam . . . duhitrīratnam udapādi kādambarīti nāmnā.*

V. 41. *ā pāṁsulekhanāt u. s. w.: Kād. 177, 9 ff. sā ca me janmanaḥ prabhṛity ekāśanaśayanapīnāśanā param premasthānam akhilaviśrambhadhāma dvitīyam iva hṛidayam bālamitram | . . . śīśujanocitābhīś ca krīḍābhīr aniyantṛaṇanirbharam apanīto bālabhāvāḥ. Kath. 118 hat bloss sā me sakhī prāṇasamā kanyā maddulḥkhadulḥkhitā.*

vivāhe niyamaḥ kṛitaḥ: Kād. 117, 12 ff. *sā cāmunaiva madiyena hatavrittāntena samupajātasokā niścayam akārshīt | nāhaṁ kathamcid api saśokāyāṁ mahāśvetāyām ātmanaḥ pāṇiṁ grāhayishyāmīti*. Hier von ist im Kathāsaritsāgara erst später die Rede. An dieser Stelle (118 f.) heisst es: *tayā sakhî preshitābhūd vārtām jñātum ihādya me || tato mayāpi tatsakhyaḥ samam sā prahitā nijā | sakhî tadantikam tena sthitāsmi ekaiva samprati*.

V. 42. Kād. 177, 20 ff. *sa* (d. i. *gandharvarājaḥ*) . . . *balavadu patāpaparavaśaḥ kṣaṇam api na dhṛitim alabhata | . . . kshîrodanāmānaṁ kañcukinaṁ vatse mahāśvete . . . kādambarīm anunetuṁ tvaṁ śaraṇam iti saṁdiśya matsamīpam adyaiva pratyūshasi preshitavān | tato mayā . . . kshîrodena sārddham sā taralikā sakhi kādambari . . . kuru guruvacanam avitatham iti saṁdiśya visarjitā*. Die Darstellung Somadevas siehe in der vorhergehenden Anmerkung.

V. 43. Zu dieser Stelle vgl. das oben Bd. xv, S. 216 Gesagte. Zur Sache Kath. 120 f.: *evam vadantī* (so ist statt *vadantīm* zu lesen) *gaganād avatīrṇāṁ tadaiva tām | svasakhīm darśayāmāsa tasmai soma-prabhāya sā || tām athoktasakhivārtām parṇaśayyām akārayat | soma-prabhāya tadvāhasyāpi ghāsam adāpayat*.

V. 44. *vidyādhareṇānugatā*: s. oben Bd. xv, S. 216. Zur Sache Kath. 122—125:

*tato nîtvā nîśāṁ sarve tatra te prâtar utthitāḥ |
vyomno 'vatīrṇaṁ dudṛiṣur vidyādharam upāgatam ||
sa ca vidyādharo devajayo nāma kṛitānatikḥ |
manorathaprabhām evam upaviśya jagāda tām ||
manorathaprabhe rājū vakti tvām siṁhavikramaḥ |
yīvat tava na nishpanno varas tīvan na matsutā ||
vivāham icchati snehāt tvatsakhî makarandikā |
taḍ etām bodhayāgatya yenodvāhe pravartate ||*

Kād. 178, 9 ff. *atrāntare . . . bhagavān udagīt tīrakārājaḥ | . . . candrāpīdāḥ suptām ālokyā mahāśvetāṁ pallavaśuyane śanaiḥ śanaiḥ samupāviśat | . . . nidrām yayau atha kshîpāyāṁ kṣhapāyām ushasi . . . taralikā . . . gandharvadārakeṣa keyūraṇāmnānuga-*

myamānā pratyūshasy eva prādurāsīt | āgatya ca . . . kṛitapraṇāmā savinayam upāviśat | . . . praṇamya keyūrakopi . . . śilātalanī bheje. 180, 1 ff. *atha sū taralikā . . . vyajijñapat | bhartridārīke dṛiṣṭā khalu mayā bhartridārīkā kādambarī sarvataḥ kuśalinī.* Die Worte *nodvāhaṁ manyate makarandikā* werden von Kshemendra, abweichend von der Darstellung im Kathāsaritsāgara und in der Kādambarī, wo die Botschaft von Devajaya bez. Keyūraka ausgerichtet wird, der Padmalekhā in den Mund gelegt.

V. 45. Kshemendra folgt hier wieder der Kādambarī, wo die Schlussworte Taralikās 180, 5 f. lauten: *yat tayā . . . pratisaṁdīṣṭāṁ tad eṣha tayaiva visarjitaḥ tasyā eva rūpāvāhakaḥ keyārakaḥ kathayishyati.* Dagegen stimmen die Worte unseres Textes *ihaivāgamyatām* nur mit Kath. 125 *tad etāṁ bodhayāgatya* überein; es liegt hier mithin wieder eine Vermischung zweier Recensionen vor.

V. 46. *devajayenāpi tad evoktā:* eine Abweichung Kshemendras infolge seiner Ungenauigkeit in V. 44 (s. oben). Kād. 180, 7 ff. *keyārakobravit | . . . yatra ca bhartrivirahavidhurā tīravratavarshitāṅgī priyasakhī mahat kṛicchram anubhavati tatrāham avagayayaitat katham ātmasukhārthīnī pāṇīm grāhayishyāmi.*

vyacintayat: ähnlich Kād. 181, 9 f. *mahāśvetā tu tac chrutvā sucīraṁ vicārya . . . keyārakaṁ prāhiyot.*

V. 47 und 48. Diese Ueberlegung Manorathaprabhās fehlt im Kathāsaritsāgara und in der Kādambarī, doch macht auch in der letzteren Mahāśvetā ihrem Gaste selbst den Vorschlag, ihn mitzunehmen, u. zw. wahrscheinlich in derselben Absicht wie in unserem Texte: Kād. 181, 10 ff. *gate ca keyūrake candrāpīḍam uvāca | rājaputra ramaṅgyo hemakūṭaḥ | citrā ca citraratharājadhīnī | bahukutāhalaḥ kīṇpurushavishayaḥ peśalo gandharvalokaḥ . . . ito mayaiva saha gatvā hemakūṭam atiramaṅgyatānidhānaṁ tatra dṛiṣṭvā ca mannīrvīśeshāṁ kādambarīm apanīya tasyāḥ kumatimanomohavilasitam ekam aho viśramya śobhūte pratyāgamishyasi.* Vgl. dagegen Kath. 126 f.:

*etac chrutvā sakḥisnehāt tām vidyādharakanyakām |
gantvā pravṛittāṁ vakti sma rājā somaprabho 'tha saḥ ||*

*drashtuṃ vaidyādharaṃ lokam anaghe kautukaṃ mama |
tat tatra naya mām āśro dattaghāso 'tra tishṭhatu ||*

V. 49. Kath. 128 *tac chrutvā sâ tathety uktvâ vyomnâ sadyah
sakhîyutâ | tena decajayotsaṅgâropitena santam yayau.*

Kâd. 182, 1 ff. *ity uktavatîṃ ca candrâpûdobravât | . . . karta-
ryeshu yatheshkṛtam aśaṅkitayâ niyujjyatîṃ | ity abhidhâya tayâ
sahairodacalat.*

V. 50—53. Einige Details unseres Textes wiederholen sich in der Kâdambarî. Im Kathâsaritsâgara aber (129—139) ist der Besuch Somaprabhas bei Makarandikâ viel ausführlicher geschildert:

*prâptâ tatra kṛitâtithyâ makarandikayâ tayâ |
dṛishṭvâ somaprabhaṃ ko 'yam iti svairam apricchyata ||
tayoktatadudantâ ca tataḥ sâ makarandikâ |
somaprabheṇa tenâbhût sadyo 'pahṛitamânasâ ||
so 'pi tîṃ manasâ prâpya lakshmîṃ râpavatîṃ iva |
sa tu kaḥ sukrîtî yo 'syâ varah syâd ity acintayat ||
tataḥ svairam kathâlîpe tîṃ âha makarandikîṃ |
manorathaprabhâ caudî kasmîn nodvîham icchasi ||
tac chrutvâ sâpy avocat tîṃ tvayânaṅgîkṛite rare |
katham vivâham iccheyam tvam śarîrâdhikâ hi me ||
evam tayâ sapraṇayam makarandikayodite |
manorathaprabhâvâdîd vṛito mugdhe mayâ varah ||
tatsaṅgamapratîkshâ hi tishṭhâmîty udite tayâ |
karomî tarhi teadvâkyam ity âha makarandikâ ||
manorathaprabhâ sūtha jñâtacittâ jagûda tîṃ |
sakhi somaprabhaḥ prithvîṃ bhrântvâ prâpto 'tithis tara ||
tad asyâtithisatkîrah kartavyah sundarî tvayâ |
ity âkarṇyaiva jagade makarandikayâ tayâ ||
â śarîrîṃ mayâ sarvam idam etasya sūnpratam |
arghapâtrîkṛitâṃ kâmaṃ svîkarotu yadicchati ||
evam tayokte tatprîtiṃ kramâd âvedya tatpituh |
manorathaprabhâ cakre tayor udrâhaniscayam ||*

Kād. 182, 4 ff. *krameṇa ca gatvā hemakūṭam āśādyā . . . ka-
nyāntaḥpuraḍvāram avāpa* | . . . *kumāraḥ kumārīparōbhyantarām
dadarśa*. 189, 13 ff. *kosau kasya vāpatyaṁ kimabhidhāno vā . . .
iti muhur muhuḥ candrāpīḍasaṁbaddhālāpaṁ tadrūpavarṇanam-
kharāṁ keyūrakāṁ pricchantīm kādambarīm dadarśa* | *tasya tu
dṛṣṭakādambarīdanacandrālekḥṇalakshmīkasya* (vgl. oben V. 48
etanmukhendum ālokyā) . . . *ullalāsa hṛdayam* | *āsic cāsya manasi*
u. s. w. 190, 3 ff. *tadā tasyā api . . . rūpāṭīśayacilokanarismaya-
smeram . . . cakshus tasmīn sucīrāṁ papāta* | . . . *dṛṣṭvā ca pratha-
māṁ romodgamaḥ . . . sanattasthau atha tasyāḥ kusumōyudha eva
svedam ajanayat* | . . . *ūrukampa eva gatīm rurodha* | . . . *vepa-
thur eva karatalam akampayat* | . . . *tadā ca kādambarīm viśato
manmathasyāpi manmatha ivābhūd dṛitīyas taṁ saha yo viveśa ca-
ndrāpīḍahṛdayam* | *kādambarī tu . . . mahāśvetām . . . kaṇṭhe ja-
grāha* | *mahāśvetā . . . tām avādīt* | . . . *bhārāte varshe rājā . . .
tārāpīḍo nāma* | *tasyāyam . . . candrāpīḍo nāma sānur digvijaya-
prasaṅgenānugato bhūmim imām* u. s. w. 192, 10 ff. *kādambarī tu . . .
mahāśvetayā saha paryāṅke viśasāda* | . . . *tvṛitaparījan-
panītena ca salīlena kādambarī svayam utthāya mahāśvetāyās ca-
raṇau prakṣālyottarīyāṁśukenāpanṛijya punaḥ paryāṅkam āruroha*.
193, 8 ff. *tāmbūladānodyatīm mahāśvetā tīm abhūṣhata* | *sakhi kā-
dambarī saṁpratipaṇnam eva sarvābhīr asmābhīr ayam abhinavā-
gataś candrāpīḍa ārādhanaṁyukḥ* | *tad asmai tīvad dīyatām*. 194, 1 ff.
*sā . . . vepathucalitavalayāvalicālena saṁbhūṣhaṇam eva kurvātī
hasteṇa svedasālilapātāpūrvakāṁ grihyatām ayam manmathena datto
dāsajana ity ātmānam eva pratigrūhayaṁty adya prabhṛti bhavato
haste cartata iti jīvitam eva sthāpayantī tāmbūlam adīt* | . . . *grihitvā
cōparāṁ tāmbūlāṁ mahāśvetāyāi prāyacchat*. 196, 6 ff. (*mahāśvetā*)
sakhi candrāpīḍaḥ kvāstām iti kādambarīm apricchāt | *asau tu . . .
avadat* | . . . *darsanāḍ ārabhya śarīrasyāpy ayam eva prabhūḥ kim
uta bhavanasya vibhavasya parījanasya vā* | *yatrāsmāi rocate . . .
tatṛāyam āstām iti* | *tac chrutevā mahāśvetā . . . gandharvarājaṁ
drashtuṁ yayau*.

V. 54. Kshemendra kürzt hier seine Vorlage ausserordentlich ab.

Zur Sache s. Kath. 140—143 und die Inhaltsangabe oben Bd. xv, S. 226; vgl. auch Kād. 209, 14 ff. *asau* (d. i. Mahāśvetā) . . . *kādambarīm abravīt jigamishati khalu kumārāḥ prishṭhato duḥkham aviditā-
cṛittāntaḥ rājacakram āste | api ca yuvayor dūrasthitayor api
sthiteyam idānīm . . . prītir ā pralayāt atobhyanujānātu bhavatīti.*

Zu diesem Verse vgl. Kath. 144 *tāvat priyaṃkaro mantrī tasya
somaprabhasya saḥ vicinrōmaś ca padavīm tatraivāgīt sasainikāḥ* und
Kād. 210, 5 ff. (*candrāpīḍaḥ*) *hemakūtāt pravrīto gantum ; gacchataś
cāsya citrarathatanayā . . . sarvāsānibandhanam āsīt* (vgl. unten
V. 56 *dayitām eva dhyāyan*) . . . *krameṇa ca prāpya mahāśvetā-
śramam acchodasurastīre saṃnivishṭam indrāyudhakhurapuṭānusāre-
ṇaivāgatam ātmaskandhivāram apaśyat.*

V. 55. Zur Sache Kath. 145 f.:

*militāya tatas tasmai prahrishṭo nijamantriṇe |
somaprabhaḥ svarittāntaḥ yāvat sarvaḥ sa śaṃsati ||
tāvat tasyāṇṇayau dātuh śīghram āgamyatām iti |
lekhe likhitrā saṃdeśam ādāya pītur antikūt ||*

Kād. 210, 14 ff. (*candrāpīḍaḥ*) *caiśampāyanena . . . sahaivaḥ
mahāśvetairāḥ kādambarī . . . ity anayaiva kathayā prāyo divasam
anaishīt.* 221, 12 ff. (*candrāpīḍaḥ*) *pītuḥ samāpād āgatam . . . āle-
khalūrakam adrākshīt | . . . yurarājas tu . . . papāṭha | . . . lekha-
vācanaviratir eva prayāṇakālatām netavyeti.*

V. 56. *mantrisānunā saṃgataḥ*: mit diesen beiden Worten wird
die Abreise Somaprabhas aus Kāñcanābhā und seine Rückkehr nach
der Einsiedelei abgefertigt.

dayitām eva dhyāyan: s. oben die Anm. zu V. 54.

V. 57. Zur Sache Kath. 147 f.:

*tena saṅyam samādāya sacivānumatena saḥ |
pitrājñāḥ anatīkrāmaḥ jagāma nagaraḥ nijam ||
tītaḥ dṛishṭvāham eshyāmi na cirād ity urūca ca |
manorathaprabhāḥ tām ca taḥ ca devalayam vrajan ||*

Vgl. auch Kād. 222, 3 ff. (*yurarājah*) *prayāṇapataham avādayat
. . . balāhaka-putraḥ meghanādanimānum ādīdeśa | . . . nigataḥ ca*

keyûrakah . . . etâvatim bhâmim âgamishyatiti tanmukhena vijñâpyâ prañamya devî kâdambarî | . . . garîyasî guror âjñâ prabhavati dehamâtrakasya | . . . mâ caivam mamsthâh yathâ jîvan punar devicaraanâravindavandanânandam ananubhûya sthâsyati candrâpûda iti. 223, 8 ff. lekhaâarakam . . . ujjayinîmârgam pricchan pratusthe. 229, 14 ujjayinîm âjagâma.

V. 58. Zur Sache Kath. 149 — 152:

*so 'tha decajayo gatvâ tat sarvañ makaranulikim |
tathâivâbodhayat tena jajñe sâ virahâturî ||
nodyâne sâ ratim lebhe na gîte na sakhîjane |
śukânîm api śuśrâva na vinodaratîr girah ||
nâhâram api sâ bheje kâ kathâ mañdanâdike |
prayatnair bodhyamânâpi pitribhyân nâgrahîd dhritim ||
utsrijya bisinîpattrasayanam câcireṇa sâ |
unmâdinîva babhrâma pîtror udvegâdyinî ||*

Von der Verfluchung Makarandikâs und ihrer Verwandlung in ein Nishâdamâdchen ist Kath. 153 — 155 die Rede (s. die Inhaltsangabe Bd. xv, S. 227).

Mit obiger Darstellung im Kathâsaritsâgara vergleiche man die lange Beschreibung Kâd. S. 250 — 256, die Keyûraka in den Mund gelegt wird, insbesondere aber 250, 18 ff. *yadaiva . . . mayâyam decasyojjayinîgamanarittânto niveditas tadaiva . . . mahâśvetâ . . . sram evâśramapadam âjagâma | decy api kâdambarî . . . nivâritâśeshaparijanapraveśâ . . . sakalam eva tam divasam asthât. 251, 18 ff. idânîm tu mahântam âyâsam anubhavati tvadarthe kâdambarî. 253, 15 ff. parijaneneva raṇaraṇakena madanaparavaśâ kusumaśayanâd utthâpyate | paricârikayevârtyâ srastâṅgî sañcâryate | . . . muhuḥ . . . udyânam âsevate | muhuḥ . . . upanasarojalam aragâhate | tasmâd utthâya tamâlavithîm upaiti u. s. w. 254, 1 ff. muhûrtam viśramya saṅgîtakagrîham âviśati | tato madhuramurajaravalayalitalîśyalîlayodrejamânâ . . . dhârâgrîham abhipatati | . . . bhavanakalahansaravam asahamânâ prasthitâ . . . kshâmatâm abhinandati | . . . bhavanarâpicakravîkamithunânîh kûjîtena khedyate | . . . aṅgaṇasaha-*

kārapikavṛindaiḥ kalakalenākulikriyate u. s. w. 255, 3 ff. *na vijñāyate kim mugdhatayā kim vilāsena kim unmādena saṃgītakamṛidaṅga-dhvaniteshu kekāsaṅkayā dhārāgrihamarakatamañimayūramukhāni sthagayati* (es folgen noch andere Beispiele solch wahnsinnigen Gebahrens). 255, 18 *saṃcarantī nīśam nayati*. 256, 1 f. *śikhiśakuntakulakolāhalena tāmyati*.

V. 59. Zur Sache Kath. 156—158 (s. oben Bd. xv, S. 227).

V. 60—62. Kath. 159—162. S. oben Bd. xv, S. 227 f., wo ich in der Inhaltsangabe der Darstellung Somadevas folge. Die von Kshemendra dem Papagei in den Mund gelegte Prophezeiung findet sich im Kathāsaritsāgara viel passender am Schluss der Erzählung Pulastyas. Ausserdem wird da noch nicht verrathen, dass Sumanas Rāsimmat sei. Da auch die Kādambarī nichts Aehnliches hat (s. unten), so sind die Worte unseres Textes *munivaras tvam hi lakshmiśutaḥ* ein Zusatz Kshemendras.

Die weiteren Schicksale des Papageien übergeht unser Text mit Stillschweigen. Zur Sache s. Kath. 163—166:

ity ākhyāya kathāṁ tatra pulastyo vyaramaṇaṁ munīḥ |
ahaṁ ca jātīm asmārshaṁ harshaśokapariplutaḥ ||
tato yenāham abhavaṁ nūtaṁ tatkrīpayāśramam |
sa marīcimuniḥ tatra grhītvā mām avardhayat ||
jātapakshaś ca pakshitrāsalabhāc cāpalād aham |
itas tutaḥ paribhrāmyaṁ vidyāścaryaṁ pradarśayaṁ ||
nīśādahaste patitaḥ kramāt prāptas tṛadantikam |
idānīm ca mama kshīṇaṁ duḥkṛitaṁ pakshiyonijam ||

Kād. 346, 1 ff. *ity evaṁ* (eva im Texte ist ein Druckfehler) *ca kathayitvā bhagavān jābālīḥ . . . smitaṁ kṛitvā . . . sarvān eva tān chrāvakān avādīt | . . . tad yathā sa . . . svayaṁkṛitād evāvinayād divyalokataḥ paribhraṣya murtyaloke vaiśampāyananāmā śukanāsasūnura bhavat sa eaiśha punaḥ svayaṁkṛitenāvinayena kopitasya pitur ākrośān mahāśvetākṛitāc ca satyādhiśthānād asyām śukajātau patitaḥ | ity evaṁ vadaty eva bhagaratī jābālan bālyepi me sūptaprabuddhasyeva pūrvajanmāntaropāttāḥ samastā eva vidyā jīhvāgre-*

bhavan | . . . *vijñānaṁ ca sarvavastuvishayaṁ smaraṇaṁ ca saṁvṛittam*. 349, 2 ff. *hārītas tu mām . . . ātmaparṇasālāṁ nītvā śanaikḥ svaśayanaikadeśe sthāpayitvā . . . niryayaṁ*. 353, 2 f. *evaṁ cāvahitacetasā hārītena saṁvardhyamānaḥ katipayayir eva divasaikḥ saṁjātapakshobhavam* | *utpannotpatanasāmarthyas ca cetasy akaravam* u. s. w. 353, 6 ff. *iti niścityaikadā . . . uttarāṁ kakubhaṁ grīhītvāvaham* | . . . *baddham ātmānam . . . apaśyam* | *agrataś ca . . . puruṣham adrāksham*. 354, 12 ff. *sa mām uktavān* | *mahātmann aham . . . cāṇḍālaḥ* | . . . *tasyās* (d. i. *mama svāmīno duhituḥ*) *tvam kenāpi durātmanā kathito yathā jābāler āśrama evaṅguṇaviśiṣṭo mahāścaryakārī śukas tishṭhati*. 356, 21 ff. *mām nītvā sa cāṇḍālas tadā . . . tasyai cāṇḍāladārīkāyai darsitavān*. 359, 2 *eshā mām ādīya devapādamūlam āyātā*.

V. 63. *sa śukaḥ prāpa nijam vaidyādharām vapuḥ*: davon ist im Kathāsaritsāgara keine Rede; es heisst da V. 178 *śuko 'pi mukṭvaiva sa vaihaḡṇṁ tanuṁ jagāma dhāma svatapobhir arjitam*. In der Kādambarī (360, 4 ff.) erklärt das Cāṇḍālamādehen dem König: *kādambarīlocanānanda candru sarvas trayāṁsya durmater ātmanaś ca pūrvajanmavrittāntaḥ śruta eva* (aus ihrem Munde erfährt also der König seine frühere Geburt, s. oben die vorhergehende Anmerkung) | . . . *śūpārasānasamayo vartate* (vgl. oben Kath. 166 *idānīṁ ca mama kṣhīṇaṁ duṣkṛitam*) | . . . *tad anubhavatūṁ saṁprati dvāp apī samam eva . . . tanū parityajya yatheshṭhajanasamāgamasukham*. Hier auf geben der König und der Papagei ihr Leben auf, und später erscheint der letztere als Puṇḍarīka vor Mahāśvetā. Kshemendra scheint hier der Kādambarī gefolgt zu sein.

jātismaraṁ vidhāyairā taṁ rājānam: Kād. 360, 20 ff. *atha rājās tadvacanam ākarṇya saṁsmṛitajanmāntarasya . . . makaraketur agrataḥ paramāstraṁ kādambarīm kṛtvā jīritāpaharaṇāya . . . antarā padaṁ cakāra*. Das Letztere findet sich an dieser Stelle auch Kath. 167: *iti sadasi kathām udīrya tasmīn ridushi śuke virate vicitravāci* | *sapadi sa sumanomahābhṛid āsīt pramadatarāṅgitavismī tāntarātmā* (so lese ich mit PETERSON II, 94). Dagegen erinnert sich der König an seine frühere Geburt erst später (Kath. 176), nachdem

er Manorathaprabhā erblickt: *drishṭvaiva manorathaprabhāṁ smṛita-svajātīḥ sumanomahīpatīḥ*.

V. 64—66. Zur Sache Kath. 168—176 (s. oben Bd. xv, S. 228 f.). Vgl. insbesondere Kath. 174 f. *somaprabham . . . makarandikā jagrāha kaṇṭhe* und *vidyādhararājaputrīṁ somaprabhaḥ . . . āśliṣhya kṛitī babbhūva* mit Kād. 363, 9 ff. *kādambarī . . . candrāpūlam . . . kaṇṭhe jagrāha* und 364, 5 ff. *candrāpūlas tathā kaṇṭhalagnūṁ kādāmbarīm . . . kaṇṭhe grihītvā . . . avādīt*.

jñātvā vidyayā: nach Kath. 171 f. ist es ebenfalls Śiva, der der Manorathaprabhā offenbart: *yo raśmimān munisuto 'bhimato varas te jātāḥ sa saṁprati punaḥ sumanobhīdhānaḥ | tat tatra gaccha tam arāpmuḥ sa svajātīṁ sadyaḥ smarishyati śubhe tava darśanena*.

V. 67. *tato mitho nanandus te:* Kād. 369, 4 f. *parasparāvīyogena sarva eva sarvakālāṁ sukhāṇy anubhavantaḥ parāṁ koṭim ānandasyādhyagaman*.

gatvā tuhinabhūdharam: anders Kath. 177 *tayā ca saṁgamya punaḥ svakāntayā cirotsukaḥ sa prayayau svam āśramam | yayau sa somaprabhabhūpatiś ca tāṁ priyāṁ samādāya nijaṁ nijaṁ puram*. Kshemendra scheint hier wieder der Kādambarī zu folgen, wo die Hauptpersonen am Schluss der Erzählung in der Einsiedelei Mahāśvetās (am Kailāsa, also im Himālayagebirge) versammelt erscheinen.

V. 68. Śaktiyaśas heisst die Braut Naravāhanadattas, eine von der Göttin Gaurī begünstigte Vidyādharaprinzessin.

V. 69. Vgl. Kath. 178 *itīha dūvāntarito 'pi dehināṁ bharaty avasṭhau rihitaḥ samāgamah*.

A n z e i g e n.

Das Tši-veṇḍa'. Linguistische Studie von CARL MEINHOF, Pastor zu Zizow. Separatabdruck aus der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. LV. Leipzig, 1901. 76 S. 8°.

Diese neue Arbeit des hochverdienten Bantuforschers bietet die Einführung in eine der phonetisch interessantesten Bantusprachen. Mir ist bisher noch keine dieser Sprachen begegnet, welche lautlich so reichhaltig wäre wie das Veṇḍa'. Dadurch ist sie ein besonders wichtiges Glied für die Sprachvergleichung, namentlich für etymologische Forsehung. Denn diese letztere ist zum allergrössten Teile vergebliche Mühe, wo der Phonetik nicht die gehörige Sorgfalt gewidmet wird. Da stellt z. B. SEIDEL in seiner *Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen* eine Untersuchung an über die Wurzel *ta* und scheint keine Ahnung davon zu haben, dass hierbei *t*, *ṭ*, *t̥*, *t̥*¹, *th*, *ṭh*, *th*, *th*¹ der verschiedenen Bantusprachen zu unterscheiden und zu berücksichtigen sind, daneben die entsprechenden Nuancen von *l*, *r*, *d*, u. s. w. Das Ergebnis der Untersuchung ist denn auch natürlich ein ganz verfehltes.

Phonetik ist's, was man beim Sprachstudium zuerst und vor allen Dingen sorgfältig zu treiben hat, sonst wird man nur stümpfern, wie das u. a. auch die so anspruchsvoll auftretende vergleichende Grammatik von TORREND zeigt, die ganz und gar nicht das Lob ver-

¹ Meine Bezeichnung für die betreffenden bisher irrthümlich „Laterale“ genannten Laute.

dient, das, in Unkenntnis der Dinge, ihr gespendet wird. — Die Phonetik liegt im Allgemeinen noch sehr im Argen; es herrscht in dieser Hinsicht in den Bantu-Grammatiken und Wörterbüchern, auch bei ‚Fachleuten‘, noch eine heillose Verwirrung und Unklarheit, mitunter über die einfachsten Begriffe. — Will Einer in der Bantuistik wirklich einen guten Grund legen, der gehe zunächst bei MEINHOF in die Schule und studire dessen ‚Lautlehre‘¹ und die vorliegende sich daran anschliessende Vẽḡḡa’-Studie und dann alles, was hoffentlich von MEINHOF noch weiter publizirt wird.

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft verdient aufs neue grossen Dank dafür, dass sie für die Veröffentlichung auch der Vẽḡḡa’-Studie von MEINHOF freundlichst die Hand geboten.

Die Ausstattung des Separatabdruckes ist gefällig, der Druck schön und klar. — Ich wünsche dem Werken von Herzen gesegneten Erfolg.

Berlin, Februar 1902.

K. ENDEMANN.

Ibn Kutaiba's Adab al-kâtib. Nach mehreren Handschriften herausgegeben von MAX GRÜNERT. (Mit Unterstützung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.) Leiden. E. J. BRILL 1900. 8° x + v. r SS.

Eine europäische, wissenschaftlich instruierte Ausgabe des berühmten Handbuchs der Stilistik des Encyklopädisten Ibn Qutaibah war schon seit vielen Jahrzehnten ein Desideratum derjenigen, die sich dem Studium der arabischen Philologie gewidmet haben. Die im Jahre 1300 H. in Kairo erschienene Ausgabe hat ja höchstens den Wert einer schlechten Handschrift, schon wegen des Mangels jedweder Vocalisation, der in einem Werke dieses Charakters doppelt unangenehm ist. Denn die eminente Wichtigkeit von Ibn Qutaibah's Buehe beruht vor allem in seiner Brauchbarkeit als Schulbueh, worin es z. B. at-Ta'âlîbî's inhaltlich verwandtes Compendium (Fîqh

¹ ‚Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen.‘ Leipzig 1899.

al-luġah) bei weitem übertrifft, während sein sprachwissenschaftlicher Wert unbedeutend ist und neben der bezüglichlichen lexikographischen und grammatischen Litteratur ganz verschwindet. Trotzdem spielt es in dem philologischen Schrifttum der Araber vermöge seiner übersichtlichen und klaren Disposition und der grossen Belesenheit und Sachkenntnis seines Verfassers eine bedeutende Rolle und ist Mittelpunkt einer grossen und eingehenden Erklärungs- und Scholien-Litteratur geworden. Wenn nun ein Gelehrter von dem Range GRÜNERT's sich der durchaus nicht leichten Aufgabe unterzogen hat, dieses Werk in einer kritischen Ausgabe der wissenschaftlichen Welt und vor Allem den Studierenden zugänglich zu machen, so war die Erwartung berechtigt, in dieser Ausgabe über jene litteraturgeschichtliche Bedeutung des Werkes, sowie über die persönlichen und wissenschaftlichen Verhältnisse des Autors des Genaueren belehrt zu werden. Leider entspricht das vorliegende Buch dieser Erwartung keineswegs. GRÜNERT's ‚Einleitung‘ ist äusserst wortkarg, ja man muss sagen dürftig, was umso mehr zu bedauern ist, als einzelne kurze Andeutungen des Herausgebers darauf schliessen lassen, dass er sich gerade mit dem, was der Leser besprochen zu finden erwartet, eingehend beschäftigt hat und wol vertraut ist¹ und nur aus unbegreiflicher Zurückhaltung schweigt. Der Hinweis auf die bisher zugängliche bezüglichliche Litteratur (WÜSTENFELD, FLÜGEL, BROCKELMANN, S. VII. Anm. 1) kann nicht als Ersatz dafür gelten; gerade weil man dort eigentlich nichts erfährt, möchte man endlich einmal, und zwar eben an dieser Stelle, wirklich etwas erfahren und ist über die Versagung dieses Wunsches umso mehr enttäuscht, weil der, der hier zu uns sprechen sollte, aber zur Unzeit schweigt, die höchste Verpflichtung und die beste Legitimation zu unserer Belehrung besässe.

Auch noch an einer anderen Stelle der ‚Einleitung‘ vermisst man grössere Ausführlichkeit aufs schmerzlichste, nämlich dort, wo

¹ GRÜNERT's Irrtum betreffend Ibn Qutaibah's Nisbe ad-Dinawarî hat schon RECKENDORF in seiner Besprechung in der ‚Orient. Literaturzeitung‘ Jg. IV, 403 bis 407 berichtet. Ich komme im Verlaufe meiner Ausführungen noch wiederholt auf diese treffliche Kritik zurück.

GRÜNERT von den Grundlagen seiner Ausgabe spricht. Wenn von der Handschrift B nichts weiter gesagt wird, als sie sei ‚eine alte, treffliche Hs.‘, so nützt das dem Leser gar nichts; dass GRÜNERT's Text wesentlich auf ihr beruht, merkt man wohl aus den textkritischen Fussnoten, aber eine Darstellung des Verhältnisses der benützten Handschriften untereinander vermisst man. Auch eine genauere Beschreibung der Codices wäre wünschenswert, wo die betreffenden Bibliothekskataloge zu wenig sagen, wie z. B. bei den Hss. A und B, über welche DE GOEJE und HOUTSMA's *Catalogus* (auf den GRÜNERT übrigens zu verweisen vergessen hat, so dass die Auffindung der beiden Codices einige Umstände macht; sie sind dort unter No. XLVIII und XLIX verzeichnet) nur äusserst ärmliche Auskunft gibt. Die gelegentlichen Notizen ‚über Lücken, Verhältniss der einzelnen Hss. zu einander etc.‘ in den Anmerkungen zum Texte können für diesen Mangel nicht entschädigen.

Indessen nicht nur durch ihre Knappheit befremdet die Aufzählung der von GRÜNERT benutzten Handschriften; sie tut es noch weit mehr, wenn man die Zahl der dort genannten Codices (sechs, wovon R sich nur auf die Vorrede bezieht, während G den Commentar des Jawâliqî enthält, der den Text nur auszugsweise mitteilt) mit jener der tatsächlich in Europa zugänglichen Handschriften vergleicht. Schon DE GOEJE-HOUTSMA's *Catalogus* verzeichnet dreizehn Handschriften in verschiedenen Bibliotheken, worunter GRÜNERT's L und R nicht vorkommen, so dass er neun Codices anführt, die GRÜNERT nicht benutzt hat; dazu kommen noch in Constantinopel sieben Handschriften des Textes (Catalog 'Âsir Efendi I, 741, 742, 743, 744, III, 274; 'Âtif Ef. 1995; Selim ağa 890; Köpr. Muḥammad Paşa 1201; Aja-Sofiya 3769, 3770; Fâtih Şarîfî 3658, 3659; Bayezîd Jâmi' 2677, 2678; As'ad Ef. 2513. Hâmidîyyah Turbisi 1042; Lâleli Jâmi' 1465) und zwei des Jawâliqî-Commentars (Yeni Jâmi' 958; Nûr-i-'Otmâniyyah 3954), also wenn ich recht gezählt habe¹ in

¹ Die oben gegebene Liste beruht nur auf flüchtigen Notizen, die ich mir bei gelegentlicher Durchsicht der Kataloge gemacht habe; es kann mir also noch manches Exemplar entgangen sein

Ganzen achtundzwanzig Handschriften, die GRÜNERT unbeachtet gelassen hat, gegen sechs von ihm benützte. Will man nun auch annehmen, dass viele davon keinen besonderen textkritischen Wert besitzen dürften, so ist es doch kaum denkbar, dass ein solcher nicht wenigstens einzelnen aus einer so grossen Zahl innewohnen müsste, und es widerspricht aller textkritischen Methode, bei der Herausgabe eines so viel benutzten und daher vielfach interpolierten und sonst verdorbenen Textes sich an einige durch den blossen Zufall der leichteren Zugänglichkeit ausgewählte Handschriften zu halten, eine fünffach grössere Anzahl davon aber zu ignorieren. Dass das auch in unserem concreten Falle zutrifft, beweisen die vielen Verbesserungen, welche REEKENDORF in seiner oben angeführten Besprechung zum Texte liefert und von denen der grösste Teil bei vollständiger Benutzung des handschriftlichen Materials sich dem Herausgeber gewiss von selbst dargeboten hätte. Ich muss zu meinem tiefen Bedauern feststellen, dass hierin der Hauptfehler von GRÜNERT'S Arbeit liegt.

Wenn es ihm aber trotz dieses methodischen Mangels gelungen ist, einen im Grossen und Ganzen guten und glatten Text herzustellen, so ist das ein persönliches Verdienst GRÜNERT'S und kein Beweis gegen das oben Gesagte. Das Buch wird, namentlich infolge der reichlichen Vocalisation, dem Studierenden von grösstem Nutzen sein. Doch möchte ich gerade im Hinblick auf dieses eine Kleinigkeit berühren, deren Tadel bei einem Schultext nicht kleinlich genannt werden kann. Ich meine die leider auch in ausgezeichneten Drucken häufig genug zu beobachtende saloppe Behandlung der Meddah-Orthographie. Ich weiss ja recht gut, dass man auch in guten Handschriften *اَلْحَيَّاءُ*, *جَزَاءُ*, *مَاءُ*, *كِسَاءُ*, *عَطَاءُ*, *اِنْ*, *كِسَاءُ*, *اِنْ*, *رَدَاءُ*, *اِنْ*, *كِسَاءُ*, *اِنْ*, *كِسَاءُ*, *اِنْ* u. s. f. geschrieben findet;¹ aber solcher unlogischen und inconsequenten Schreibungen finden sich ja in den besten Handschriften noch mehr,

¹ Das qu'ânische Recitationsmeddah für die überlangen, künstlich gedehnten Silben einfach in die gewöhnliche Orthographie herübernehmen zu wollen, wie es manche orientalische Autoren tun, verträgt sich nicht mit unserer kritisch genaueren Auffassung.

ohne dass sie von unserer besseren Einsicht hingenommen würden; in einem Standardwork der Rechtschreibung darf dann aber auch das pleonastische Meddah keine Anwendung finden. Die richtige Meddahschreibung wird ja in Fällen, wie رَدَّائِنَ, كَسَائِنَ und ثَبَّائِنَ geradezu durch die vom Herausgeber acceptierte كَسَائِنَ etc. unmöglich gemacht.

Den Mangel eines Wörterverzeichnisses muss ich mit RECKENDORF ebenfalls lebhaft beklagen; er macht sich bei einem Werke, dessen Inhalt zum grossen Teile lexicographischer Natur ist, doppelt fühlbar. Dagegen kann ich RECKENDORFS Ansicht, dass die Edition einer Textes-Auswahl der extensiven Herausgabe vorzuziehen gewesen wäre, nicht beistimmen und zwar in Hinblick auf den Charakter des Werkes als eines Handbuches. Vollständigkeit ist hier die Hauptsache; die Neuheit und philologische Wichtigkeit des Gebotenen können ohnehin nur geringfügig sein und kommen daher fast gar nicht in Betracht. Wohl aber ist gerade in dieser Beziehung sehr zu bedauern, dass GRÜNERT den Commentar al-Jawâliqî's nicht mit herausgegeben hat, was auf Grund der ganz ausgezeichneten Wiener und der beiden Constantinopeler Handschriften (s. o.) nicht schwer gewesen wäre und in grammatischer, stilistischer und lexicographischer Hinsicht den Wert des Buches um ein namhaftes erhöht hätte. Wir hätten dafür gerne auf die splendide Ausstattung, die ja an und für sich sehr anzuerkennen ist, wenn sie auch den Preis wesentlich in die Höhe schraubt, verzichtet.

Kritisieren ist leichter, als Neues schaffen. Wenn ich daher als Recensent genötigt war manches zu tadeln, so erfreue ich mich dafür als Arabist um so unbefangener an der schönen Gabe, die uns GRÜNERT beschert hat. Er verdient unser Aller Dank und Anerkennung; Dank aber gebührt auch der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften dafür, dass sie durch ihre Unterstützung die Publication dieses wichtigen Buches ermöglicht hat.

Wien, 29. November 1901.

R. GEYER.

Ērānsahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenač'ī. Mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Excursen von Dr. J. MARQUART, Privatdozenten der alten Geschichte in Tübingen.¹ Berlin, WEIDMANN'sche Buchh. 1901 (*Abh. der K. Gesellsch. d. W. zu Göttingen.* Phil.-Hist. Klasse. Neue F. B. m. N. 2).

Der Verfasser des armenischen, dem Moses von Chorene zugeschriebenen, Geschichtswerkes hat auch eine Geographie veröffentlicht, die in zwei Recensionen vorliegt, deren eine nur ein ‚dürftiger und schlechter‘ Auszug der anderen ist, welche den ursprünglichen Text des Werkchens enthält. Dr. MARQUART hat daraus in seinem Buche die Beschreibung Ērānsahr's nach beiden Recensionen gegeben (S. 8—15) mit Uebersetzung und ausführlichem Commentar, und zwar S. 16—136 des Provinzenverzeichnisses, S. 137—165 der Länderbeschreibung nach Ptolemaios. Nach MARQUART ist es klar, dass der Verfasser nicht nur nestorianische Bischofslisten und ērānische Erzählungen, namentlich die Geschichte Ardašīr's nach dem Kārnamāk und den Roman von Bahrām Čōbīn, sondern selbst schriftliche Berichte über den grossen Kampf der Araber gegen den Chāqān der Türken im J. 119 H. (739 n. Ch.) und byzantinische Nachrichten über die Sogdaiten, Hephtaliten, Avaren etc. benutzt hat, also frühestens gegen das Ende der Omayyadenzeit, vermuthlich aber erst unter den ersten Abbasiden geschrieben hat. Ein kritischer Commentar zum Verzeichniss der ērānischen Länder war unentbehrlich, und weil dazu eine Zusammenstellung und Sichtung alles zugänglichen Materials nöthig war, ist dieser Commentar zu einer historisch-kritischen Untersuchung über den Umfang des Sasanidenreiches während der verschiedenen Phasen seiner Geschichte geworden. In einigen Excursen wird dann die staatsrechtliche Stellung gewisser wichtiger Grenzprovinzen, so wie die genauere Bestimmung der Lage einer Anzahl wenig bekannter, aber ehemals wichtiger Oertlichkeiten und Landschaften behandelt.

¹ Jetzt Conservator am ethnographischen Museum zu Leiden.

Ich stehe nicht an zu erklären, dass dieses Buch von der erstaunlichen Gelehrtheit, von der hohen kritischen Begabung und der seltenen Combinationsgabe des Herrn Verfassers ein glänzendes Zeugniß giebt. Zwar bin ich nicht im Stande alles zu beurtheilen, wo ich aber die Untersuchungen MARQUART's habe nachprüfen können, habe ich in der Regel nur zu loben und zu bewundern gefunden. Eben daher will ich das Wenige, das ich zu bemerken habe, nicht zurückhalten.

S. 55, 58. Die Identificirung des chinesischen Po-lo (alte Aussprache Pok-lo) mit Balchān am östlichen Ufer des Kaspischen Meeres scheint mir bedenklich, da ein Kriegszug von da aus nach dem nördlichen Indien schwer anzunehmen ist (vgl. S. 58, 211, 214). Nach MARQUART's Mittheilungen war es 2100 li von Fo-ti-ša entfernt. Von diesem Ort wissen wir aber nichts, als dass er 100 li nördlich von Kābūl lag (vgl. S. 279). MARQUART schreibt: 'Unter Po-lo kann nicht Balx verstanden werden, da dieses im Wei-šu unter dem Namen Po-či vorkommt und nur 13320 li von Tai entfernt war.' Die Entfernung Fo-ti-ša's von Tai wird auf 13660 li angegeben. Stammen all diese Angaben aus derselben Quelle, so dass das li stets denselben Werth hat? Sonst wäre, wenn man unter Fo-ti-ša Badachšān, unter Po-lo Balch (S. 90 Po-lo, oder genauer Po-ho-lo) verstehen dürfte, die Distanz von 2100 li richtig (Masūdī, Tanbih, ١٤: 20 Tagesreisen). Ich muss gestehen, dass ich dies zunächst für wahrscheinlicher halte. Man bedenke dabei, dass Toehāristān der eigentliche Sitz der Kūšān und dass die Frucht des Sieges über die Kidariten in 468 die Eroberung Tālakān's war (S. 52, 60, 80, vgl. 214).

S. 60. Neulich hat Herr SPEERT den Namen اخشنوار auf einer hephthalitischen Münze gefunden als Ašānhuvār (*Extrait du Journ. As.*, Mai-Juin 1901, p. 11), was die Richtigkeit von NOLDEKE's Lesung des Namens glänzend bestätigt.

S. 70 'der vermehrten Ausgabe des Buches der Eroberungen von Balāžuri'. Vermuthlich stützt sich Dr. MARQUART auf Dr. HEER's Dissertation 'Die historischen und geographischen Quellen in Jāqūt's geographischem Wörterbueh', der hat beweisen wollen, dass Jāqūt

eine zweite vermehrte Ausgabe des Kitāb al-Fotūḥ benutzt hat. Erstens ist es fraglich, ob ein solches im Fihrist gemeint sei. Nach Ibn Šākir (Leidener HS. 1957, Cat.² n, 23) ist, wie ich schon in der ZDMG. 38 S. 406 angedeutet habe, das Buch der Eroberungen vom Buch der Länder verschieden. Er sagt unter dem J. 279, wo er den Tod Balādhori's erwähnt: وله من الكتب كتاب البلدان الصغير كتاب البلدان الكبير ولم يتم كتاب جمل انساب الاشراف وهو كتابه المعروف المشهور كتاب الفتوح كتاب عهد اردشير الغ. Da die Worte Ibn Šākir's hauptsächlich mit denen des Fihrist übereinstimmen, ist es nicht unwahrscheinlich, dass in diesem der Titel كتاب الفتوح ausgefallen ist. Zweitens aber, wenn auch Balādhori eine ausführlichere Beschreibung der Eroberungen unvollendet nachgelassen haben sollte, hat Dr. HEER seine Stellung durchaus nicht bewiesen. Ich will hier darüber nur eines sagen: In der Stelle Jāqūt iv. ٥٧٥, 2 beziehen sich die Worte ذكر ذلك البلاذرى ٥٧٤, 22; die Worte ٥٧٤, 22—٥٧٥, 1 sind an unrichtiger Stelle eingeschoben. Falls Balādhori's Buch der Länder vom Fotūḥ verschieden war, kann daraus die Angabe der Eintheilung Chorāsān's stammen. Doch auch im Ansāb al-ašraf findet man gelegentlich geographische Mittheilungen.

S. 81 und 310. Die Identität vom chinesischen U-na-'o (alte Aussprache U-na-kat) mit dem Namen der Citadelle von Zamm ist mir zweifelhaft. TOMASCHKE, *Sogdiana* 112 (176) sagt, dass es ihm nicht gelungen ist Una-'o näher zu bestimmen, nämlich als im chinesischen Bericht, welcher es 200 li östlich von Mu (Merw) setzt. MARQUART liest Mok für Mu und hält dies für die chinesische Form von Amul, muss nun aber eine im chinesischen Bericht gegebene Distanzangabe von 400 li zu 150 li reduciren. Nichts verbürgt uns, dass der Name بادكر, den wir bei Tabari an der einen Stelle nach allen HSS., in der anderen nach einer, wo die zwei anderen resp. ياذكر oder ياذكر geben, als بادكر gelesen haben, ein alter Name ist und nicht eine verhältnismässig moderne Ableitung von باد, 'Wind'.

S. 119. Da Arrān den arabischen Schriftstellern sehr gut bekannt war, kommt es mir einstweilig bedenklich vor, Līrān (Lāirān)

überall in Īrān zu ändern. Die überwiegende Mehrheit der oft von einander ganz unabhängigen Handschriften hat ein *l*, und wenn auch Arrān im engeren Sinn gemeint sein mag, ist der Name doch vielleicht anderen Ursprungs. Man vergleiche, was MARQUART S. 117 über die albanischen Dialecte mittheilt. Vielleicht ist لیران aus ایران entstanden wie لُكَّام aus الأتَّام.

S. 182. Ich gebe zu, dass Ibn Chord. ٥٤, 9 für ثم الى, dann nach' zu lesen ist والى, und nach', also von Djiruft bis Nahr Solaimān. Warum aber MARQUART meine Verbesserung des folgenden والى in ثم الى erst zurücknimmt S. 182 Z. 3 und Anm. 2 und dann selbst die Emendation wieder macht S. 183, l. Z., ist mir ein Räthsel. Die Lage von Nahr (Djowī) Solaimān hatte ich mir auch so gedacht wie er. Die Zusammenstellung von درهفان mit dem heutigen Darpahān ist schön. Fraglich ist es aber, ob darum nun auch درفهان gelesen werden müsse und nicht umgekehrt درهفان als ältere Form des Namens zu fassen sei.

S. 190, Anm. 2. Die Verbesserung شطه für وسطه ist richtig, obgleich die drei HSS. (die LANDBERG'sche habe ich auch collationirt) وسطه haben; allein فى braucht nicht in على umgeändert zu werden.

S. 197, Z. 6, über بست. Der Text hat الى بست, nicht على, und der Context erfordert eine Distanzangabe d. h. مرحلة, wie die anderen HSS. haben, obgleich dann diese Tagereisen sehr klein sind. Auch bei Ibn Rustah ist كُهنى eine Station zwischen كفجين und جوين.

S. 220 und Anm. 4. الاولى ist Elativ von ولّى und synonym mit الدنيا S. ٢٩٠, 9.

S. 248 und 37 f. Die Conjectur MARQUART's, dass Tab. 1, ٢٥٩٣, 3 statt وذويه zu lesen sei زويل (S. 38, Anm. 1) oder زويه (S. 250, Z. 8), ist zwar nicht unbedingt nothwendig, da unter وذويه, und seine Angehörigen' (s. das Glossar zu Tab.) auch رتبيل mit inbegriffen ist, doch sehr wahrscheinlich. Hierauf stützt sich vornehmlich MARQUART's Aussprache Zambil. Die gewöhnliche Lesart der Araber ist Rotbil. Nach Abulfeda, *Hist. anteisl.* 174 (vgl. Masūdī II, 79 ff.) ist

dies ein Titel der Fürsten von Sind. So hiess der Vater eines Ueberlieferers namens صالح (s. *Moschtabih* ۲۱۶, TA unter قبل, wo auch die Aussprache Ratbil überliefert ist, Ibn Hadjar II, ۵۲۶). Da Rotbil gewiss kein arabischer Name ist, kann man den Zusammenhang dieses Namens mit dem der Fürsten von Sidjistan kaum bezweifeln und muss man wohl annehmen, dass die Araber ihn so — sei es auch falsch — überliefert haben. Der Name Zambil (wie Ibn Challikan II. 838 WÜSTENFELD S. ۵۴ schreibt) kommt aber auch vor: man hat Abu'l-'Abbās Ahmed ibn al-Ḥosain ibn Ahmed ibn Zambil an-Nahāwandī, der nach Dhahabī im *Mizān* ein Zeitgenosse des Dāraqtinī war (vgl. *Moschtabih* I. I.), und der aus der Zeit Amīn's und Mamūn's wohlbekannte Mohammed ibn abi Chālid hatte einen Sohn mit Namen Abū Zambil (*Fragm. Hist.* ۴۲۱ f., *JA.* VI, ۲۲۷). Dieser Name hat aber eine Bedeutung (*zambil* = *zibbil*, ein Korb) und braucht nicht vom Fürstentitel entlehnt zu sein. In einer Anm. zur Uebersetzung des Ibn Chord. S. 29 habe ich dazu noch aus Theophanes die Aussprache Ζεβήλ citirt, vielleicht mit Unrecht (vgl. MARQ. S. 247. Ich kann es augenblicklich nicht controliren). GILDEMEISTER, *De rebus Indicis*, S. 5, Anm. 5 giebt noch andere Lesarten, die aber wenig Autorität haben. Ich vermuthe, dass der Name mit Zābul, chin. Tsauli (MARQ. S. 39, 247 f.) zusammenhängt, da Zābulistan doch der eigentliche Sitz dieses Fürsten war (*Tanbih* ۲۱۴, 11, MARQ. S. 250). In dem Falle ist Zambil gewiss die richtige Lesart. Auch der Name des Landes wird auf indischen Münzen neben Ġabūla bisweilen Ġanbūla geschrieben (MARQ. S. 39). Da der erste Buchstabe des Namens Zābulistan von den Arabern oft ʒ geschrieben wird, kann am Ende bei Tabari زويه behalten werden.

MARQUART thut S. 247 dem Masūdī Unrecht wegen seiner Behauptung, dass Zambil der Titel der Könige war, die über Bost, Ghazna und die anliegenden Länder herrschten. Erstens muss man bei der Beurtheilung der *Murādj* stets im Auge behalten, dass der Verfasser im *Tanbih* sagt, er habe sehr vieles in der ersten Ausgabe, leider der einzigen die zu uns gekommen ist, verbessert, weswegen er den Leser bittet nur die zweite Ausgabe zu gebrauchen.

Zweitens aber, was jene Behauptung betrifft, steht Masūdi darin nicht allein. Ibn Chordādbeh *ε.*, 4 v. u. hat ungefähr dasselbe — die Stelle wird von MARQUART selbst S. 250 mitgetheilt. Aus der auch von MARQ. citirten Stelle des Balādhori, der vom Rotbil von Sidjistan spricht, ist dasselbe zu entnehmen. Dann finden wir in Wirklichkeit, dass wenigstens in den drei ersten Jahrhunderten der Hidjra die Fürsten dieser Länder durchaus Zambil (Rotbil) genannt wurden. MARQUART's Zweifel beruht lediglich auf dem Umstande, dass die Chinesen von einem ähnlichen Titel absolut nichts wissen (S. 250). Kennen wir dann die chinesische Litteratur so genau, dass wir Recht haben ein argumentum ex silentio mit Bezug auf diese zu gebrauchen? (vgl. MARQ. S. 51). Und können die Chinesen für diese Fürsten nicht einen anderen Titel gehabt haben, wie sie z. B. Baktrien Ta Jüeh-či nannten, obgleich das Volk dieses Namens längst verschwunden war (MARQ. S. 208, 251)? Uebrigens schreibt MARQUART selbst S. 293, dass an einer Stelle „Ispahbe“ die persische Uebersetzung des Titels Zambil ist.

Der gewaltthätigen Emendation MARQUART's (S. 248) von Tab. 1, *rv. 6* kann ich nicht beistimmen. Die Erzählung Saif's ist, wie gewöhnlich, nicht frei von Ungenauigkeiten, wie z. B. dass Sahn ibn Zijād hier Statthalter von Sidjistan unter Moāwia genannt wird, da er in Wirklichkeit erst unter Jazīd Statthalter von Chorāsān ward (Jaqūbī, *εε*, 16—*εεε*, 4, *Hist.* II, *ε. 100 f.*), doch darum haben wir noch nicht das Recht, frei hineinzucorrigiren. Die erste Frage ist, was unter seinem Āmul zu verstehen ist. Als ich das Argumentum zu Band 5 von Tabarī schrieb, fasste ich es als Kābul, mit Vergleichung von *εε. 1*, 15 f. und Balādhori *εεε*, 8 f., und obgleich ich mich später in den Add. für MARQUART's Auffassung, dass Zābulistan gemeint sei, erklärt habe, muss ich jetzt bei meiner ersten Meinung beharren. Balādhori sagt, dass der Kābulgāh die muslimische Besatzung von Kābul vertrieb und sich der Stadt bemächtigte, genau wie es Saif *rv. 6*, 9 von Āmul sagt. Auch passt die Beschreibung von Āmul Z. 6 besser auf Kābul als auf Zābulistan. Es ist kein Grund Z. 9 die Lesart des Textes *على* وغلِب durch *وخلت* zu ersetzen, wie MARQ.

S. 248 Anm. 2 will. Möglich ist, dass nach *وغلِبَ على أمل* ausgefallen ist *وخلت (أمل) من المسلمين*. Aus den Worten *كفر الشاه* folgt, dass der Šāh sich den Muslimen unterworfen hatte, wie Z. 2 f. erzählt ist, und die Veranlassung dazu war, dass er vor Zambil geflohen war. Dass, nachdem der Šāh sich Kābuls bemächtigt hatte, Zambil sich vor ihm fürchtete, ist ganz in der Ordnung. Nur fehlt in der Erzählung die Angabe, dass er nachher den Kābulšāh unter seine Botmässigkeit gebracht hat. Denn aus Bal. ۳۹۷, 13 f. und Tab. Z. 12 ff. folgt, dass nicht der Šāh, sondern Zambil der hervorragende Herrscher war, da er für sein Land Sidjistān und für Kābul einen Vertrag schloss. Dass er dazu kein Recht gehabt hätte, wie MARQ. S. 249 annimmt, ist blosser Hypothese. Ueberhaupt wissen wir wenig Bescheid über die Geschichte dieser Länder. Selbst von der grossen Calamität des Jahres 70, worüber Arib ۱۴ f. uns eine Mittheilung macht, sagen die Historiker kein Wort, es müsste denn die Niederlage von Jazīd ibn Ziyād (Balādh. ۳۹۷, l. Z. ff.) gemeint sein.

S. 254. MARQUART meint, dass in *الدراى* kein arabischer Artikel steckt. Sollte aber der Name nicht mit dem auf derselben Seite erwähnten Darada zusammenhängen?

Die Untersuchungen MARQUART's erstrecken sich über einen sehr grossen Ländercomplex und eine lange Zeitperiode. Das Material musste dementsprechend von den verschiedensten Seiten hergeholt werden und was Dr. MARQUART hierin geleistet hat, ist wirklich erstaunlich. Die griechisch-römischen Quellen, die byzantinischen, armenischen, syrischen, persischen, arabischen, türkischen, indischen, chinesischen Bücher, nebst der auf diese bezüglichen Litteratur, alle sind benützt und das nicht oberflächlich, sondern mit kritischer Sorgfalt. Fast jede Seite seines Buches giebt neue Belehrung oder wenigstens Anregung zu neuer Prüfung. Ich will daraus hervorheben, was er S. 26 über Samarān schreibt; seine Zusammenstellung der Berichte über die Kūsān und die Chioniten S. 50 ff., obgleich darin bei der Mangelhaftigkeit der Quellen manches fraglich bleibt; besser ist es in dieser Hinsicht mit seinen Ausführungen über die Hephtaliten gestellt; die politischen Beziehungen der Perser und

Araber zu den Kaukasusländern, den Türken und Chazaren S. 95 ff., über welche er aber demnächst eine ausführlichere Arbeit unter dem Titel ‚Die Geschichte und historische Ethnographie des Dagestan‘ zu veröffentlichen verspricht. In diesem Abschnitt ist besonders wichtig die Verhandlung über die kaspischen Thoren S. 100 ff. Ansprechend ist MARQUART's Erklärung des Namens Tūrān, im Gegensatz zu den Ariern S. 155 ff.; sie muss aber noch besser begründet werden, ehe sie ‚bei dem dem Denken abholden Publicum‘ Beifall finden kann. Namentlich muss es vor allem feststehn, dass die Heimath der Arier nach dem Awestā wirklich mit Chwārizm identisch ist, worüber der gelehrte Verfasser eine nähere Ausführung verspricht.

Von den Exeursen, die alle ohne Ausnahme sehr wichtig sind, hebe ich den hervor, der über Tochāristān handelt. In diesem hat MARQUART mit Hülfe des Leidener Sinologen Prof. DE GROOT einen sehr ergiebigen Gebrauch von chinesischen Quellen machen können. Es herrscht aber in den Berichten über die Bewegungen der Volksstämme des nordöstlichen Asiens nach Süden und Westen solch eine Verwirrung, dass es auch MARQUART nicht gelungen ist von der alten Geschichte dieses Landes ein ebenso klares Bild zu entwerfen, als von der späteren Zeit, wo viel mehr vorgearbeitet ist, z. B. durch TOMASCHEK, und wo die Quellen reichlicher fliessen und genauer sind. Das gilt noch mehr von den Untersuchungen über die historische Geographie von Sind. Sehr interessant ist die Bestimmung von Qandahār-Ghandāra. Viel Ansprechendes hat auch die Vergleichung mit Huan-čung's Reisebericht. Es gehört aber nicht nur grosser Scharfsinn, doch auch Phantasie dazu, in den chinesischen Namen die einheimischen wiederzufinden. MARQUART hat auch hierin viel Vortreffliches geleistet. Einige seiner Identificationen tragen jedoch einen mehr oder weniger problematischen Charakter, so z. B. alles was er mit dem Namen سارحود bei Jaqūbī verknüpft. Jedenfalls aber hat der Verfasser aus den spärlichen, überall zerstreuten Nachrichten der Araber, der Chinesen und selbst der Inder ein historisches Ganzes entworfen, das die Grundlage für weitere Untersuchungen bilden muss, wenn einmal neue Quellen mehr Licht geben werden.

Ueberhaupt ist dieses Buch die Arbeit eines bedeutenden Forschers. Es ist sehr zu bedauern, dass er sich nicht ganz diesen Studien widmen kann.

Leiden, Janmar 1902.

M. J. DE GOEJE.

Keilinschriftliche Bibliothek, herausgegeben von EBERHARD SCHRADER, VI. Band. ‚Mythologische, religiöse und verwandte Texte. 1. Teil. Assyrisch-babylonische Epen‘ von P. JENSEN, Berlin, REUTHER und REICHARD. 1901. xxii, 589 Seiten.

Von den von JENSEN für die KB. zu bearbeitenden mythologischen Texten ist jetzt die erste Hälfte, enthaltend die babylonischen Mythen und Epen, erschienen. Es sind im wesentlichen dieselben Inschriften, die er schon in seiner Kosmologie behandelt hat. Indes sind eine Menge neuer Fragmente seit jener Zeit neu gefunden, dann ist hier nicht nur eine Auswahl, sondern das gesamte Material übersetzt, und schliesslich sind diese Inschriften so schwierig, dass sie mit vollem Rechte in gewissen Zwischenräumen immer von neuem durchgearbeitet werden können. ZIMMERN und DELITZSCH hatten zu dem JENSENS frühere Arbeiten weitergeführt, und so hatte der letztere nunmehr Gelegenheit, sich mit diesen auseinanderzusetzen. Aus diesen Gründen war es geboten, von der sonst in der KB. beobachteten Sitte, von einem ausführlichen Commentar abzusehen und sich auf die zum Verständnis notwendigen Noten zu beschränken, abzugehen, um die gegebenen Uebersetzungen rechtfertigen zu können. Allerdings wird das Buch, das sich doch besonders an weitere Kreise richtet, dem general reader eine Menge überflüssigen Materials bringen und ihm doppelt so teuer als ohne die Noten, und es wäre zu überlegen gewesen, ob der Commentar nicht getrennt hätte veröffentlicht werden sollen. Gekürzt hätte sicherlich manches werden können. So bringt JENSEN häufig von ihm selbstständig Gefundenes, was andere schon vor ihm aneinandergesetzt haben, und fügt dann hinzu: So auch N. N. etc. Aber wir wollen darum mit dem Autor nicht rechten, sondern ihm dankbar sein für die Accuratesse und

Penibilität in der Umschrift und Uebersetzung. Man merkt überall die lange und eindringliche Beschäftigung mit den Texten, und sympatisch ist auch der ruhige, besonnene Ton in der Behandlung strittiger Fragen, den innezuhalten dem temperamentvollen JENSEN gewiss nicht immer leicht geworden ist. Generell möchte ich noch bemerken, dass der Verfasser vielleicht etwas zu häufig Ergänzungen vorgenommen hat. Auch wo diese als nicht sicher durch cursiven Druck hervorgehoben sind, können sie unerfahrene Gemüter leicht verwirren, und nach den Erfahrungen, die man bis jetzt bei Ergänzungen von so schweren Texten gemacht hat, kann man nicht vorsichtig genug sein. Ein neugefundenes Fragment macht dann viele Combinationen hinfällig. Den Anfang des Gilgamesepos hat neuerlich auch HAUPT im *JAOS* xxii, 1 ff. restituirt, und er kommt zu ganz andern Resultaten wie JENSEN. Wer hat da Recht? Am besten ist es da abzuwarten, bis neue Funde neues Licht bringen.

Ich lasse einige Einzelbemerkungen folgen.

6, 14 (s. S. 309). Bei der Form *uštaššā* ist eventuell auch an רשה zu denken; vgl. *istāsū* = *irtāsū* (Nbk. 101, 11). Sonst ist allerdings, soweit ich sehe, u, 1 und u, 2 von רשה unbekannt.

6, 32. Eventuell zu *b(p)ukku* zu ergänzen (K. 4174 Col. iii, 31; Rm. 340, 7. KB. vi, 118, 9. 22). Es bedeutet etwas aus Rohr Gemachtes, etwa eine Rohrhütte (? *Serifa*, heute genannt¹), wie *šutakku*, *amu*.

6, 70. Die Form *isir* von ריר ist nicht ohne Analogien. Uebergänge von Verben ריר zu ריר sind auch sonst zu constatieren, *ekir* von ריר, *irid* neben *urid* (KB. vi, 416). Auch umgekehrte Fälle lassen sich nachweisen.

¹ S. MEISSNER, *Von Babylon nach den Ruinen von Hira und Huarnaq*. S. 12. Der Ausdruck findet sich, wie mir Prof. NÖLDEKE mittheilt, schon im bab. Talmud. Ich benutze diese Gelegenheit, um zwei sinnstörende Druckfehler in dieser kleinen Schrift zu berichtigen, welche erst nach der letzten Correctur ohne mein Zuthun hineingekommen sind. S. 9, 13 lies: Die Fahrt dauerte ungefähr $\frac{3}{4}$ Stunde; vgl. dazu LAYARD, *Ninive und Babylon* 423, der bei Gegenströmung eine Stunde für die Tour brauchte. S. 21, 8 ist aus der bekannten Gedichtart Redde eine unverständliche Rede geworden.

38. Der zweisprachige Schöpfungsmythus ist, wie auch JENSEN annimmt, sicherlich jung, schon weil Babylon gleich hinter Eridu erwähnt wird.

40, 11. *rātu* hat sich wahrscheinlich bis heute erhalten. Im jetzigen Arabisch bedeutet **ل**, eine Wasserrinne von der Bewässerungsmaschine bis zum Flusse; s. *Mitt. des Sem. für orient. Sp.* 4, 162.

62, 7. *eferu* wird in der Bedeutung ‚bezahlen‘ nur in den neubabylonischen Contracten gebraucht, daher hier wohl ‚bewahren, aufbewahren‘.

62, 10. Vgl. dazu Asarl. Berl. Rs. 57, also hier wohl *zinnišātu* zu lesen.

68, 10. Zu *mussū* ist vielleicht an die Gleichung *ruššunu* = *mussū* (Suppl. 44) zu erinnern.

88, 24 f. Es scheint doch, als ob Ašišu-namir ekle Speisenreste essen soll. Darnach müssten dann *epinnu* und *habanāt* die thönernen Abzugscanäle bedeuten, wie sie sich z. B. in Khorsabad (s. PERROT-CHIPIEZ, *Histoire* II, 160) gefunden haben und bis zum heutigen Tage in den Städten des Orients bestehen.

90, 48. Ich glaube, dass *ramāku* die Bedeutungen des ‚ausgiesens‘ und ‚sich waschens‘ in sich vereinigte, denn jedenfalls wusch man sich im alten Orient wie auch heute noch nicht in einer Waschlüssel, nachdem man sie mit Wasser gefüllt, sondern der Diener oder der sich Waschende giesst fortwährend Wasser aus einer Kanne auf die Hände, Füße etc., bis die Reinigung vollendet ist.

92, 10 ff. Adapa wird hier als Lehrer der Menschheit geschildert. Er hat also die Stelle des berossischen Oannes inne. Aber wie kommt man von Adapa zu Oannes? Hat er vielleicht auch den Namen ‚Künstler‘ *ummānu*, *urwānu* geführt, weil er die Menschen alle Kunstfertigkeiten lehrte?

96, 25. Tammuz und Ningišzida, welche von der Erde verschwunden sind und teilweise im Himmel, teilweise in der Unterwelt hausen, erinnern lebhaft an die ebenfalls von der Erde verschwundenen Dioskuren, ‚doch auch unter der Erde von Zeus mit Ehre

begabet, leben sie jetzt um den andern Tag und jetzo von neuem sterben sie hin; doch Ehren geniessen sie gleich den Göttern'.

112, 33. Das \bar{p} in *iku* ist gesichert durch REISNER, *Hymnen* 139, 140 *be-el i-gi u pal-gi*; vgl. auch CRAIG, *Rel. Texts.* II, 13, 4. Vielleicht kann man \bar{p} $\lambda\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ܡܢܐ ܡܢܐ dazu stellen.

168, 39. Für *pîlu* = Kalkstein spricht folgende unpublierte Inschrift auf einer 60 : 36 cm. grossen Kalksteinplatte: (*m il*) *Sin-hê-erba šar kiššati šar(mât) Ašur; e-piš ša-lam (il)Ašur ilâni, rabâti ana-ku ša kisalli E-sar-ra | êkal ilâni ina (aban) pi-li | piši te-(?)-šu ad-ki.*

176, 176. Zu *allâ, alla* vgl. noch K. 233, 27 (WINCKLER, *Keilschr.* II, 10); K. 1374 Rs. 12 (ib. 21); K. 4287 Rs. 11 (ib. 34).

176, 179. Zu *šalâhu* vgl. auch K. 1220 Rs. 1 (HARPER, *Lett.* 271) *ni-iš-lah-šu-nu.*

190, 47. Für *Bêlit-sêri* s. a. *WZKM.* 12, 64.

206, 43. Es ist schade, dass Col. IV so schlecht erhalten ist. Das ‚Thor der Länder‘ erinnert an die aus späteren Autoren bekannten Thore, durch welche Gog und Magog hereinbrechen wollen.

210. Zur zehnten Tafel des Gilgamesepos existiert ein Paralleltext aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie (noch unpubl.). Erhalten ist das untere Drittel der viercolumnigen Tafel, sodass also von der ersten und zweiten Columnne der untere, von der dritten und vierten Columnne der obere Teil vorliegt. Die Redaction ist eine andere als die uns aus Asurbanipals Bibliothek erhaltene, aber einige Phrasen können doch danach ergänzt werden. In Col. I wird die Begegnung Gilgames (*AN-GIS*) mit dem Sonnengotte erzählt, der ihm auch keine Hoffnung auf Erlangung des ewigen Lebens macht. In Col. II—in trifft unser Held die Sabitu und berichtet ihr: (*il*) *EN-KI-SAR ša a-ra-am-mu-ma da-an-ni-iš it-ti-ia it-ta-al-la-ku ka-lu mar-ša-a-tim il-li-ik-ma a-na ši-ma-ti a-pi-lu-tim ur-ri u mu-ši e-li-šu ab-ki u-ul ad-di-iš-šu a-na ki-bi-ri-im* = Ea-bani(?), den ich sehr liebte und der mit mir alle Gefahren durchgemacht hat, ist den Weg alles Fleisches gegangen. Tag und Nacht weinte ich über ihn und gab ihn nicht zum Begräbnis. In der Folge giebt Sabitu ihm den Rat, sich hier auf Erden zu amüsieren und nicht an den Tod zu denken

(s. ZA. 14, 416). In der vierten Columnne wird das Zusammentreffen des Gilgames mit *Su-ur-su-na-bu* berichtet. Dieser Sursunabu ist jedenfalls gleich *UR-NIMIN* zu setzen. *NIMIN* ist = *šanabi* = *sunabu*; aber wie *UR* zur Aussprache *sur* kommt, ist vorläufig noch nicht klar.

222, 10. Zum Stamme 𒌦𒍪 vgl. PINCHES, *Bab. Tabl.* II, 22, 4 ff.:
 $u \frac{1}{3}$ *ma-na TA-A-AN hi-im-ša-ta-šu-nu a-na bīt (il) Šamaš E-ri-ib-*
(il) Sin mārê Ur-ra-ga-mil mārê Ur-ra-ga-mil u DAM-A-NI Ur-ra-
ga-mil i-ru-bu-u-ma.

232, 61. Zu *ritgubu* s. ZA. 14, 419.

268, 5. Die Schreibzeuge wurden, wie noch heute im Orient, in den Gürtel gesteckt.

282, 12. Vielleicht ist die *d(t)û* Krankheit mit einer Krankheit zu identificieren, die man im heutigen Iraq *abû demre* d. i. Vater des Gehirns nennt. Sie wird immer als ‚Kopfkrankheit‘ bezeichnet. Begleiterscheinungen sind Röte des Kopfes, hohes Fieber und Unruhe. Die Krankheit ist ansteckend und die Sterblichkeit soll eine grosse sein. Ich selbst habe keinen Fall erlebt, aber man hört häufig den Fluch: *mâl abû demre* = mögest du der Kopfkrankheit verfallen. Besteht eine Beziehung zwischen dieser Krankheit und dem Denguefieber (v. OEFELE in *Orient. Lit.* 2, 92)?

405. Dass *uṣurtu* von 𐤅𐤶𐤕𐤕 herkommt und 𐤅𐤶𐤕𐤕 Lehnwort im Aram. sei, halte ich für richtig. Ich habe diese Ansicht auch im Colleg geäußert.

426. JENSENS Vermutung, dass Nbk. 1, 67 *tustêpiru* für *tustêbbiru* zu lesen sei, wird bestätigt durch ein bei den Ausgrabungen in Babylon gefundenes Duplikat, das *tu-uš-te-pi-ru* bietet.

463. Mir erscheint die zweite Deutung von *pāšiš apsi* als die allein richtige.

572. JENSENS Bemerkungen über *mullatu* und *itḫurtu* sind jedenfalls richtig. Auch heute wird ein Tisch gebildet, indem man ein grosses rundes Tablet auf ein hölzernes Untergestell setzt.

582, 14. Ist bei *ebiāti* nicht besser an *nišê apāti* zu denken? Nochmals vielen Dank für die schöne Gabe.

Berlin, im Januar 1902.

BRUNO MEISSNER.

Kleine Mittheilungen.

Ist das Nitiśataka von Bhartṛhari verfasst? — R. SCHMIDT'S Uebersetzung des ‚textus ornatior‘ des Pañcatantra giebt auf S. 9 als 1, 12, 13, 14 drei Strophen wieder, von denen die mittlere in der guten Hs. A (Koseg.) sowie in der ältesten aller vorhandenen Pañcatantra-Handschriften (BHANDARKAR, *Catal. Decc. College* x, 190; datiert samvat 1442)¹ fehlt. SCHMIDT hat sie nach K und einem Nachtrag am Rande in A gegeben. Höchst wahrscheinlich war sie dem ursprünglichen Texte des ‚Ornatior‘ fremd.

Strophe 1, 12 lautet im Original:

खल्यस्त्रायुवसावशेषमलिनं निर्मासमप्यस्थिकं
श्वा लब्ध्वा परितोषमेति न च तत्तस्य क्षुधाशान्तये ।
सिंहो जम्बुकमङ्गमागतमपि त्यक्त्वा निहन्ति द्विपं
सर्वः कृकृतोऽपि वाञ्छति जनः सत्त्वानुरूपं फलम् ॥

Strophe 1, 14:

लाङ्गूलचालनमधश्चरणावपातं
भूमौ निपत्य वदनोदरदर्शनं च ।
श्वा पिण्डदस्य कुर्वते गजपुंगवस्तु
धीरं विलोकयति चाटुशतैश्च भुङ्क्ते ॥

¹ Ein Teil des Anfanges dieser Hs. ist nach einem Ms. des t. simplicior ergänzt. Aber die obige Stelle ist in der Fassung des Ornatior erhalten.

Dieselben Strophen finden sich als 1, 8 f.¹ und 1, 10 hinter einander im südlichen Pañcatantra, dementsprechend als 11, 36 und 11, 37 ed. PET. = 11, 39 und 11, 40 ed. SCHLEGEL im Hitopadeśa. Die alte syrische Uebersetzung hat sie gleichfalls unmittelbar hinter einander (p. 3, 41 und p. 4, 4 des deutschen Textes). Sie lauten:

„Ein niedrig gesinnter Mensch hält selbst das Geringste fortwährend fest, wie ein Hund, der einen ansgedörrten Knochen gefunden hat und sich darüber freut in seiner gemeinen Gesinnung, obgleich er keine Erquickung davon hat. Aber ein Strebsamer, der nach etwas Besserem verlangt, gibt sich nur durch Nothwendigkeit gezwungen zu-[p. 4]frieden; sonst strebt er mit Recht nach immer grösserem Reichthum, gleich dem Löwen, der einen Hasen gefangen hat und einen Waldesel erblickt, worauf er den Hasen laufen lässt in der Hoffnung auf den Waldesel.“

„Der Hund wedelt lange bettelnd mit dem Schweif, aber der wüthende Elefant kennt seine Stärke und Kraft; und wenn man ihm auch unter Schmeicheleien Nahrung reicht, so verschüttet er viel davon, noch bevor er frisst.“

Das sind zweifelsohne unsere beiden Strophen. Dass sie nicht völlig den Sinn des Originals wiedergeben, darf uns nicht wundern bei einer Uebersetzung einer Uebersetzung. Schon der Pahlavī-Uebersetzer hat die beiden Tiernamen der ersten Strophe offenbar nicht verstanden. Der Schakal tritt bei WOLFF S. 9, Johann von Capua (ed. DERENBOURG) S. 41, 5 und in der jüngeren syr. Uebersetzung (KEITH-FALCONER, *Kalilah and Dimnah*, S. 5) als Hase auf, während द्विप, wie es scheint, in das Pahlavī-Original in seiner Sanskrit-Form herübergenommen wurde. Dem „Waldesel“ der alten syr. Uebersetzung entspricht bei WOLFF p. 10 ein Kameel, bei KEITH-FALCONER „a sheep or goat“. Bei Johann von Capua p. 41 lautet der Satz: „Qui cum predatus est leporem, vidensque quid melius seu maius, leporem dimittit, illudque melius perpetrare sollicitat.“ Wir werden also sicher im Originale der Pahlavī-Uebersetzung die beiden

¹ HABERLANDT bezeichnet die erste versehentlich als zwei Strophen!

Strophen in der Form voraussetzen dürfen, wie sie uns im *textus ornatiore* und in der südlichen Recension des *Pañcatantra* vorliegt.

Aber schon *Guṇāḍhya* hat in seinem *Pañcatantra*-Texte die erste unserer beiden Strophen vorgefunden. In *Somadevas* Uebersetzung lautet sie:

मैवमात्मानुरूपं हि फलं सर्वोऽपि वाञ्छति ।

श्वा तुष्यत्यस्थिमात्रेण केसरी धावति द्विपे ॥

Wir dürfen also mit Sicherheit behaupten, dass die erste unserer beiden Strophen etwa zu Beginn unserer Zeitrechnung, die zweite vor Ablauf des 6. Jahrhunderts zum Texte des *Pañcatantra* gehörte.¹

Ebenso sicher lässt sich behaupten, dass diese beiden Strophen zum Urtexte des *Nitiśataka* gehören. Nach den Angaben von *BOHLENS* in seiner Ausgabe, *A. WEBERS* in seinen *Varr. lectiones ad Bohlenii ed. Bhartrih. sent. pert.* (Berol. 1850), nach den Ausgaben von *TELANG*, *Kṛṣṇaśāstri MAHABALA* und nach der Uebersetzung von *GALANOS* ist der Befund der folgende:

TELANG	Kṛṣṇaśāstri	GALANOS	ROGER	v. BOHLENS Ausg.
30	30	30	22	23
31	31	31	23	26
VON BOHLENS Hss. A		B	WEBERS Hs. B	Ed. Seramp.
30		32	33	33
33		70	68	70

Wir finden also in 4 von diesen 9² Texten die beiden fraglichen Strophen in genau derselben Ordnung wie im *Pañcatantra*, in zweien³ in annähernd derselben Reihenfolge, in den anderen von einander weit getrennt. Nur in dem *TAYLOR*'sehen Manuskript, über

¹ Dass beide Strophen im sog. *textus simplicior* (*KIELHORNS* Ausgabe und *Hamburger Hss.*) fehlen, fällt nicht ins Gewicht, weil der *textus simplicior* eine Uebersetzung ist. Vgl. meine Ausführungen *ZDMG.* LVI, Heft. 2. Eine eingehende Analyse denke ich zu geben, sobald ich das gesammte mir zugängliche handschriftliche Material verarbeitet habe.

² resp. 8, wenn wir von *BOHLENS* Ausgabe ausschliessen.

³ oder einem, da von *BOHLEN* hier = Hs. A.

das v. BOHLEN S. XI seiner Ausgabe berichtet, fehlt die zweite Strophe. Dies fällt aber bei der Beschaffenheit dieser Handschrift nicht ins Gewicht, von der von BOHLEN sagt: „*Integra quidem Satāca continet apographum sed misere vexata et versionis tantum in gratiam, ut videtur, subiecta; haec autem versio dialecto quadam hodierna confecta est Ordo denique versuum in Cod. quam maxime est turbatus, ideo ut inutilem fere laborem instituat qui apographum hocce cum aliis velit conferre.*“

Aus Vorstehendem ergibt sich:

1. dass der Verfasser des *Nitiśataka* zwei Strophen in derselben Reihenfolge aus dem Pañcatantra entlehnt hat;

2. dass bezüglich der Anordnung TELANG, KṚṢṆAŚASTRI MAHĀBALA, GALANOS, ROGER und HS. A (VON BOHLENS Ausg.) ursprünglicher sind, als die Serampurer Ausgabe, BOHLENS HS. B und WEBERS HS. B;

3. dass das *Nitiśataka* unmöglich von dem dem 7. Jahrhundert angehörigen, von I-tsing erwähnten Bhartṛhari¹ gedichtet worden sein kann.

Der erste Schluss würde nur dann hinfällig, wenn man das *Nitiśataka* beträchtlich in vorchristliche Zeit hinaufrücken wollte, wozu aber sicherlich jede Veranlassung fehlt. Uebrigens ist das Pañcatantra, wie ich an einem anderen Orte darthun werde, von Śivādāsa und anderen späteren Erzählern in seinem poetischen Teile stark geplündert worden, so dass sich der Schluss geradezu aufdrängt, dass das *Nitiśataka* nichts weiter ist, als eine Anthologie.

Zwickau (Sachsen), 3. Februar 1902.

JOHANNES HERTEL.

PIETRO DELLA VALLE über das *Nāgarī-Alphabet*. — In meinem Aufsatz über das Devanāgarī-Alphabet bei ATHANASIUS KIRCHER (oben xv, 313 ff.) habe ich gezeigt, dass das Alphabet der Brahmanen zum ersten Male in der *China illustrata* dieses Autors gegeben worden ist. Aber welcher ist der erste europäische Autor, der dieses Alphabet mit dem uns geläufigen Namen bezeichnet? Wie ich bereits

¹ S. v. SCHROEDER, *Indiens Lit. und Cultur*, S. 563 f.

a. a. O., S. 319 Anm., bemerkt habe, führt O. DAPPER, *Asia* (Nürnberg 1681) S. 58 die Bezeichnung Nagher (= Nāgarī) auf KIRCHER zurück. Die angezogene Stelle lautet bei DAPPER vollständig:

„Nach des Della Valle Bericht, haben alle Indianische Landschafften fast einerley Sprache, wiewohl sonderbahre Buchstaben; dann obschon die Sprache in unterschiedlichen Ländern verstanden wird, so sind doch nichts destoweniger die Buchstaben voneinander unterschieden.“

„Überdiess haben die Gelehrten oder Geistlichen Indianer oder Bralminen eine Sprach und Art von Buchstaben, welche Kircherns Nagher, und andere die Hanseretische¹ und Brahmanische genennet, die ihnen eigenthümlich zu stehet, und von den gelehrten Leuten ihres Geschlechts oder Stammens gebraucht wird, gleichwie in Europa die Lateinische Sprache unter den Gelehrten üblich ist.“

„Diese ihre Buchstaben sind schön und rein, aber sehr gross, und nehmen viel Platz ein. Sie sind auch um ein merkliches von denjenigen Buchstaben unterschieden, welche die Benjanische Kauffleute in Suratta gebrauchen.“

Wo KIRCHER die Buchstaben der Brahmanen Nagher genannt hat, ist mir nicht bekannt. Allerdings kenne ich bei Weitem nicht alle Werke dieses überaus fruchtbaren Schriftstellers;² aber ich finde den Ausdruck Nagher gerade da nicht, wo KIRCHER Anlass oder Gelegenheit gehabt hätte ihn zu erwähnen: z. B. nicht in der *China illustrata*; nicht im *Prodromus Coptus* (Romae 1636) p. 106 sqq., wo KIRCHER, nach der *Vita Xaverii* des Joannes Lucena, die Inschrift³ um die *cruz miraculosa S. Thomae apostoli* mittheilt; nicht in dem wundersamen dritten Kapitel des dritten Theiles des *Oedipus Aegyptiacus* (Romae 1654), das den Titel *De literis Brachmanum, siue Gymnosophistarum* führt. Dennoch mag KIRCHER den Namen

¹ Druckfehler für: Hanseretische.

² Siehe BACKER, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, I, p. 422—433.

³ Ueber diese Inschrift vgl. BURNELL, *Indian Antiquary* III, 308 ff.; GERMANN, *Die Kirche der Thomaschristen* (1877) S. 285 f.

Nagher gekannt und in einem seiner zahlreichen Werke erwähnt haben. Stand er doch mit Reisenden und Missionaren, die sich in Indien aufhielten oder aufgehalten hatten, in lebhaftem, schriftlichen wie mündlichen, Verkehr. Es wird genügen, hier an das zu erinnern, was ich früher (*WZKM.* xv, 315. 316 n. 3) über die Patres H. ROTH und A. CESCHI¹ mitgeteilt habe. Jedenfalls war KIRCHER selbst niemals in Indien: er muss also für den Namen Nagher einen Gewährsmann gehabt haben.² Und wer ist dieser Gewährsmann? Ohne Zweifel der berühmte Reisende PIETRO DELLA VALLE, den DAPPER in dem ersten der oben ausgehobnen Sätze citiert; derselbe DELLA VALLE, der jenes koptisch-arabische Glossar³ nach Rom brachte, das nachmals von KIRCHER in seiner *Lingua Aegyptiaca restituta* veröffentlicht wurde und das noch heute für die ägyptische Sprachforschung unentbehrlich ist (vgl. z. B. ERMAN in der *Allgemeinen deutschen Biographie* xvi, 1 ff.). An drei Stellen seiner Reisebeschreibung⁴ spricht DELLA VALLE von dem Nāgari-Alphabet und nennt es Nagher (oder Nagheri), wie wir sehen werden. Da KIRCHER, nach dem Zeugniß von DAPPER, den Namen Nagher genau wie DELLA VALLE mit einem *gh* schreibt,⁵ so wird der letztere bis auf Weiteres als

¹ Den Pater A. CESCHI erwähnt KIRCHER auch in seinem *Oedipus Aegyptiacus* iii, pp. 22. 27.

² Es ist sehr wahrscheinlich, dass nur ein Irrtum auf Seiten DAPPERS vorliegt, wenn er den Namen Nagher auf KIRCHER zurückführt. Derartige Irrtümer kommen vor. So behauptet POLYCARPUS LYSER in seiner Dissertation *De origine eruditionis non ad Judaeos sed ad Indos referenda* (auf die mich Professor E. KUHN aufmerksam gemacht hat), Vitembergae 1716, p. 43, das Brahmanenalphabet in der *China illustrata* des A. KIRCHER stamme aus der *Vita Xaveriana* des JOH. LUCENA!

³ DELLA VALLE, *Reiss-Beschreibung* 1, 111. KIRCHER, *Prodromus Coptus*, p. 196.

⁴ Ich citiere die *Reiss-Beschreibung* des P. DELLA VALLE nach der deutschen Uebersetzung, die zu Genf 1674 bei JOH. HERM. WIDERHOLD in vier Teilen erschienen ist. Das italienische Original liegt mir vor in der Ausgabe von G. GANCIA, Brighton 1843. Eingesehen habe ich auch die alte englische Uebersetzung der Reisen des DELLA VALLE in Indien vom Jahre 1664 in der Ausgabe von EDWARD GREY, London 1892 (Works issued by the Haknyn Society, nos. 84—85).

⁵ Als Italiener schreibt DELLA VALLE Nagher (oder Nagheri); ebenso schreibt er z. B. Gioghi (= skr. *yogin*), während der Franzose F. BERNIER Jaugui schreibt (*Travels in the Mogul Empire* ed. CONSTABLE, p. 316). In der Schreibung Nagher

KIRCHERS Quelle und als der älteste europäische Autor, der den Namen des Brahmanenalphabetes erwähnt hat, angesehen werden müssen.

DELLA VALLE hört von dem Nāgarī-Alphabet zuerst in Combrā (jetzt Bender Abbas) in Persien — also noch ehe er den indischen Boden betritt — im Jahre 1622 (siehe *Reiss-Beschreibung* III, 229). Hier wird er mit einem indischen Geistlichen, mit einem von denen, die sie Sami¹ nennen⁴ (III, 217), bekannt und erhält allerlei Belehrung von ihm über die Götzen und Götzenbilder. Er erfährt z. B., dass Sri in Sri Narsinhā ein Ehrentitel ist, und dass Narsinhā Mensch-Löw bedeutet. Der Sami wird von DELLA VALLE gebeten, seinen eigenen Namen (Damodel Sami) und den der Götzen auf ein Blatt Papier zu schreiben. ‚Er that solches² mit einer Gattung von Buchstaben, welche, wie er mir sagte, Naghèr genandt, und von ihnen als heilig hoch geachtet würden, und durch gantz Indien unter den Gelehrten bekandt, auch von der Banianischen Kauffleuthe von Cuzarāt ihren. von denen ich ein Alphabet habe, gantz unterschieden waren.‘

Der Sami erzählt ferner: ‚dass schier alle Landschaften in Indien ihre sonderbare Sprach, und Buchstaben hätten, und ob wol

sehe ich keineswegs ‘a curious tendency on the part of Europeans to insert the letter *h* in Oriental words’ (*The travels of Pietro della Valle in India* ed. GREY p. 113 n. 2).

¹ DELLA VALLE erwähnt die Sami öfters. Nach EDWARD GREY a. a. O., S. 75, wären die Sami = Swami, die Herren (skr. *svāmin*). Die Richtigkeit dieser Erklärung muss ich dahingestellt sein lassen. Sicherlich falsch ist aber die Identification der Vertia bei DELLA VALLE IV, 37 mit den Vaiṣṇavas (GREY p. 104 n.). Es wäre wunderbar, wenn ein so genauer Beobachter und ein so treuer Bericht-erstatte wie DELLA VALLE die Jainas nicht kennen gelernt und beschrieben hätte. Unter den Vertia sind ohne jeden Zweifel Jainas zu verstehn. Hebt doch DELLA VALLE als Haupteigentümlichkeit der Vertia hervor, dass sie sich, im Gegensatz zu anderen Indern, das Haupt scheeren.

² Der Sami weigert sich also nicht, seinen Namen schriftlich zu geben⁴, wie der König der Giogli bei DELLA VALLE IV, 124^a. Ueber den namentlich bei wilden Völkern hervortretenden Widerwillen, den Namen zu verraten, vgl. z. B. RICHARD ANDREE, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche* (Stuttgart 1878) 179 ff. 302; FRAZER, *The golden bough*² I, 404 ff.

etliche wenige an der Sprach einander verstünden, so hätten sie doch eine ganz andere Schrift. Es ist demnach unter ihnen insgesamt einerley Sprach, und einerley Schrift, nemlich mit den Buchstaben Naghèr, nur allein den Gelehrten bekandt, welche sie alle annehmen und verstehen; eben wie bey uns in Europa, allwo so viel, und unterschiedliche Nationen, einander insgesamt in der Lateinischen Sprach, und Schrift verstehen.⁴

DELLA VALLE fügt hinzu, dass er von den Naghèr-Buchstaben, die schön und deutlich, aber grob sind und einen grossen Raum einnehmen, viel geschriebene Bücher gesehen hat, dass er zwei von diesen Büchern mitbringen will (vgl. *Reiss-Beschreibung* IV, 27), und dass er mit Lust und Verwunderung zugesehen hat, wie der Sami die Feder hielt und schrieb.

Zum zweiten Male erwähnt DELLA VALLE die Nāgarī-Schrift bei der Beschreibung seines Besuches von Cambaia (Cambay in Gujarāt). Er lernt hier einen alten Brahmanen kennen, der sich Becà Azàrg nennt, „worunter Becà sein eigener, Azàrg [skr. *ācārya*] aber sein Ehren-Name ist“. Dieser Brahmane „zeigte uns seine Bücher, welche mit einer alten, allein den gelehrten bekandten, dem gemeinen Mann aber hentiges Tags unbewusten, und bey den Brahmanen gebräuchlichen Schrift geschrieben waren, die sie zum Unterschied vieler anderer gemeiner, und in unterschiedlichen Indianischen Provintzen üblichen Buchstaben, Nagheri nennen“ (*Reiss-Beschreibung* IV, 27).

An der dritten Stelle seiner Reisebeschreibung, wo er die Nāgarī-Schrift erwähnt (IV, 40), wagt DELLA VALLE eine Vermutung über den Ursprung des Namens Nagher.¹ Er besucht in einem Dorfe Namens Naghrā,² das zwei Cos von Cambaia entfernt liegt, einen dem Brahman geweihten Tempel. Von den Baniani oder Kaufleuten

¹ Ueber den Ursprung und die Bedeutung des Namens Nāgarī vgl. COLEBROOKE, *Miscellaneous Essays*¹ II, 27, n., und namentlich BURNELL, *Elements of South-Indian Palaeography*¹ p. 42, n. 2.

² IV, 38 schreibt DELLA VALLE: Haghrā. So auch im italienischen Original (ed. GANCIA, II, 563).

in Naghrà hört er, dass dieser Ort vor alten Zeiten der königliche Sitz und die Hauptstadt des ganzen Königreichs Cambaia gewesen sei. Dies bringt unsern Autor auf die Mutmassung, dass die Buchstaben Nagher ihren Namen von der Stadt Naghrà bezogen haben, weil sie vor Zeiten daselbst im Gebrauch gewesen sein könnten. Doch ist diese Herleitung eben eine blossе Mutmassung; DELLA VALLE hat durch vielfältige Erfahrung gelernt, dass bei Auslegung und Ableitung der Namen, sonderlich aber der Städte und Plätze in der Welt, der Gleichheit der Wörter nicht zu trauen sei. Nagher bedeutet, wie DELLA VALLE noch hinzufügt, in der Indianischen Sprach eine grosse Stadt.

Wenn dereinst eine Geschichte unsrer früheren Kenntnisse von Indien geschrieben werden wird, eine Geschichte, die anders ausfallen wird als die kurze Skizze in LEFMANN'S *Geschichte des alten Indiens* S. 1—24, so wird auch der Name des ‚Pilgers‘ PIETRO DELLA VALLE, dem bereits GOETHE ein unvergängliches Denkmal gesetzt hat,¹ mit Ehren genannt werden, ebenso wie in der Geschichte der Aegyptologie oder in der Geschichte der Entzifferung der altpersischen Keilschriften.²

Halle a. d. S., Weihnachten 1901.

TH. ZACHARIAE.

¹ In den Noten und Abhandlungen zu besserem Verständniss des Westöstlichen Divans (Weimarische Ausgabe, Band 7), S. 189—211. DELLA VALLE ist derjenige Reisende, durch den GOETHE „die Eigenthümlichkeiten des Orients am ersten und klarsten aufgegangen“.

² DELLA VALLE hat zuerst (1621) mehrere Keilschriftzeichen richtig copiert und zugleich die richtige Vermutung ausgesprochen, dass diese Buchstaben „auf unsere Weise von der linken zur rechten Hand geschrieben werden“ (*Reiss-Beschreibung* III, 131 f.). Vgl. den *Grundriss der iranischen Philologie* II, 65 §. 29, wo die Jahreszahl 1621 für 1622 eingesetzt werden muss. Der Brief des DELLA VALLE, worin von der Keilschrift die Rede ist, ist vom 21. October 1621 datiert, nicht vom 21. Oct. 1622, wie in der *Reiss-Beschreibung* III, 139 gedruckt ist; vgl. *Viaggi di Pietro della Valle il Pellegrino* ed. GARCIA vol. II, p. 228. 269.

Tigrīña-Texte im Dialekte von Tanbên.

Von

Enno Littmann.

Mein Aufenthalt in Jerusalem im Januar 1900 während der *American Archaeological Expedition to Syria* (Vorbericht im *American Journal of Archaeology*, Second Series, Vol. iv, No. 4) war hauptsächlich dem Aufzeichnen von neuarabischen Märcen und volkstümlichen Liedern gewidmet (vgl. *Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wiss.*, Phil.-hist. Kl., N. F. v, 3). Daneben aber beschäftigte ich mich, soweit es die Zeit erlaubte, mit den in Jerusalem lebenden Abessiniern. Ueber ihre Klöster und Handschriften s. *Aus den Abessinischen Klöstern zu Jerusalem*, in *Zeitschr. für Assyriol.* xvi;¹ ein Exemplar des amharischen *Marḥa 'Ewâr* kopierte ich vollständig, aus anderen Handschriften beträchtliche Teile. Von ferneren hierher gehörigen Arbeiten seien eine mit Hülfe des trefflichen ABBĀ KEFLA GEORGIS angefertigte Uebersetzung der altamharischen Königslieder und eine Anzahl von amharischen Strophen erwähnt, die von einem inzwischen verstorbenen abessinischen Barden stammen. Im Folgenden veröffentliche ich einige kurze Tigrīña-Texte, die der aus Tanbên gebürtige junge Mönch WALDA TENSĀ'È für mich anfertigte.

¹ Die wenigen äthiopischen Handschriften im griechischen Kloster sind beschrieben in *ZA.* xv, S. 133—161.

1.¹

- 1 ሐዴ፡ ሰብ፡ ነበሬ፡ አቦኡ፡ ልሞቱ ፤ ናቡኡ፡ ቤተ፡ ሰብእ፡ ናዩ፡ ቤተ፡
 2 ሰብእ፡ እላተጻልኡ፡ አሸገርዎ ። ፈላስፋ፡ መምህር፡ ነበሬ ፤ ሰብ፡ መልእክተኛ፡ ሰደዴ፡ ላፍቱ፡ ፈላስፋ፡ ናዩ፡ ቤተ፡ ሰብ፡ ናቦይ፡ ቤተ፡ ሰብ፡ እላ
 3 ተጻልኡ፡ አሸጊርሙኒ፡ ምክረኒ፡ በሎ ፤ ከይዳቶም²፡ ነገርዎ ። አብዙፋን፡ ነይሩ፡ አምድሪ፡ ወረዴ፡ አብሕልፍኝ፡ ሐለፈ ፤ ብዙኅ፡ ዘመን፡ ልገበሬ፡ ተክሊ፡ እላቄረጤ፡ ሐዴስ፡ ተክሊ፡ ሐመድ፡ እላኅቄፈ፡ ረአይዎ፡ ምላሺ፡
 4 የመለሰይ ። ከይዳቶም፡ አብቅድሜኡ፡ ደው፡ በሉ ። እሱ፡ እንታይ³፡ በለ
 5 ካትኩም፡ በሎም ፤ ለአናስ፡ የመለሰልናይ፡ በሉ ። እትትነግርዎኬ፡ እንተይ፡ ይገብር፡ ነበሬ ፤ አብዙፋን፡ ነይሩ፡ ላብሕልፍኝ፡ ሐለፈ፡ እቱ፡ ናቀደም፡ ተክሊ፡ እላቄረጸ፡ ደብረዮ፡ እቱ፡ ሐዲስ፡ ተክሊ፡ ሐመድ፡ አሕፈቆ፡ ቢላቶም፡ ነገርዎ ። እስካትኩም፡ የፈለጥኩምይ ፤ እቱ፡ ናቀደም፡ ተክሊ፡ ቅራጹ፡ ምድብራዩ፡ ናቦካ፡ ቤተ፡ ሰብ፡ አውጽእ፡ እንቲብለኒ፡
 7 እዩ ፤ ሐዲስ፡ ተክሊ፡ ሐመድ፡ ለሕፈቆ፡ ናይካ፡ ቤተ፡ ሰብ፡ ሒዝካ፡ ተቀመጥ፡ በሎ⁴፡ ልሰብ፡ አመክረኒ⁵፡ ማለት፡ ጽቡቅ፡ እዩ፡

¹ Ich gebe die Texte genau nach dem Originale, abgesehen von der Interpunktion. Die ፤ und ። stammen vielfach von mir.

² MS. ከይደቶም. ³ Im MS. verbessert aus እታይ.

⁴ L. በሉ. ⁵ L. አምክረኒ (?).

2.

- 1 እስክ[ን]ድር፡ ከምዙይ¹፡ በሉ ፤ ኅሙሽቱ፡ ነገር፡ እለው፡ ከንቱ፡
 2 ነገር፡ ልኮኑ ። ሐዊ፡ ብፀሐይ ፤ ዝናም፡ አበረካ፡ ጽቡቅ፡ መጽሐፍ፡ እውር፡ ዓይኒ ፤ ጽቡቅ፡ መብልፅ፡ ልጸገበ፡ ሰብ ፤ ናእግዚአብሔር፡ ቃል፡ አብለማፒ ፤ አይኩኒዶ፡ ከንቱ፡ እዩ ።
 3 እንካጠቢባን፡ ልጠየቅዎ፡ እለው፡ ለአቡዛርድ፡ ጥበብ፡ መሐረና፡
 4 ልነፍስና፡ ሊጠቅም፡ ልሥጋና፡ ሊኮን ። ከምዙይ²፡ እዩ፡ ፍለጡ፡ ስምዑ፡

¹ MS. ከምዚይ.

² MS. ከመዙይ.

1.

Es war [einmal] ein Mann, dessen Vater gestorben war. Seines Vaters Familie [und] seine eigene Familie machten ihm zu schaffen, indem sie mit einander stritten. Es war ein Philosoph, ein Lehrer. Er schickte Boten zu dem Philosophen [und] liess ihm sagen: Meine Familie [und] meines Vaters Familie machen mir zu schaffen, indem sie mit einander streiten. Rate mir! [Die Boten] gingen und sagten [es] ihm. Er sass auf einem Sessel, sprang auf den Boden, [und] ging nach draussen; sie sahen ihn, wie er eine alte Pflanze abschnitt und eine neue Pflanze mit Erde umgab; eine Antwort gab er nicht. Sie gingen und traten vor [den Absender] hin. ‚Was hat er zu euch gesagt?‘ sprach er zu ihnen. ‚Uns hat er nicht geantwortet,‘ sagten sie. ‚Aber, als ihr [es] zu ihm sagtet, was that er [da]?‘ Sie sagten und sprachen zu ihm: ‚Er sass auf einem Sessel, [und] ging [dann] nach draussen; die alte Pflanze schnitt er ab und warf sie fort, die neue Pflanze umgab er mit Erde.‘ [Er antwortete:] ‚Habt ihr denn nicht verstanden? Während er mir dadurch, dass er die alte Pflanze ausriss und wegwarf, sagte: Jage deines Vaters Familie fort, hat er, indem er die neue Pflanze mit Erde umgab, gesagt: Nimm deine eigene Familie und bleibe wohnen. Was der Mann mir hat raten lassen, ist von guter Bedeutung.‘

2.

Alexander sprach so: ‚Fünf Dinge sind, die wertlose Dinge sind: Feuer in der Sonne; Regen in der Wüste; gutes Buch, blindes Auge; gute Speise, satter Mensch; Gottes Wort in einem Gewaltthätigen. Nicht wahr? das ist wertlos‘.

Von den Weisen waren [einige], die den Abüzäred fragten: ‚Lehre uns Weisheit, die unserer Seele nützt, die für unser Fleisch ist.‘ ‚Es ist so, wisset, höret: Vier Dinge thun dem Auge wohl, lassen es in die Ferne sehen.

- 5 አርባዕቲ፡ ነገር፡ ለዓይኒ፡ ያጽብቅዎ፡ ልርኅቅ፡ ያርእይዎ። ፬፡፡ ነገር፡
 ለአይኒ፡ የሐምምዎ። ካዕማይ፡ ልሥጋ፡ ያርጉድዎ፡ ያቅጥንዎ። አርባዕቲ፡
 6 ነገር፡ ያምምዎ፡ ያሕይዎ¹። ፬፡፡ ነገር፡ ለዓይኒ፡ ብርሃን፡ ሊከውን፡ ለም
 ለም፡ ሣዕሪ፡ ተክሊ፡ ምርዓይ፤ ጽፋይ፡ ማይ፡ ፈሳሲ፡ ማይ፡ ምርዓይ፤
 7 ፈታዊካ፡ ምርዓይ፤ ክህሊ፡ ዓይንካ፡ ምክሐል። አርባዕቲ፡ ነገር፡ ለዓይኒ፡
 ሌጥፍዕዎ፡ ብዙኅ፡ ጨው፡ ብዙኅ፡ መብልዕ። ልሞቅ፡ ማይ፡ ኦብርእስካ፡
 ሊፈስ። ፀሐይ፡ ክላጊዜ፡ አትክዊርካ፡ ልላእሊ፡ ምርዓይ። ዕለት፡ ዕለት፡
 8 ጸላዒካ፡ መርዓይ። አርባቲ፡ ነገር፡ ልሥጋካ፡ ሊጽብቅዎ፡ ጽቡቅ፡ ክዳን፡
 ሐዘን፡ እንካብ፡ ልብካ፡ ምግዳፍ። ጽቡቅ፡ ሺታ፡ ኦብልሞቅ፡ ምሕራስ።
 9 ዓርባቲ፡ ነገር፡ ልሥጋ፡ ለየጽብቅዎ፡ ኅማቅ፡ ሥጋ፡ ምብላዕ፡ ብዙኅ፡ አው
 ስቦ፡ አብሰበይቲ፤ አውሺባ፡ ብዙኅ፡ ምቅማጥ። ፀሐይ፡ እንተ፡ ሌአተወ፡
 ምሕራስ።
- 10 አርባቲ፡ ነገር፡ ያጽብቅዎ፡ ልሥጋ፡ ብግዘ፡ ምብላዕ፡ በኩሉ፡ ነገር፡
 መጢንካ፡ ምስራህ፡ እንካ፡ ክፋዕ፡ ነገር፡ ምክልካል፡ ኅዘን፡ ምግዳፍ፡
 ለይግባዕ፡ ነገር።
- 11 አርባቲ፡ ነገር፡ ልሥጋ፡ ሌሕምቅዎ፡ እዚአቶም፡ እዮም፡ ብሕማቅ፡
 መገዲ፡ ምካድ፤ አጥባቂ፡ ፈረስ፡ ምቅማጥ፤ ደኪመካ፡ እንትሎ፡ መገዲ፡
 12 ምካድ²፤ አረጊት፡ ሰበይቲ፡ ምእታው። ዓርባቲ፡ ነገር፡ ያድኅንዎ፡ ልሥጋ፡
 ጽቡቅ፡ ልቢ፤ ጽቡቅ፡ መምህር፡ ጐይታ፤ ጽቡቅ፡ ፈታዊ፤ ናልብካ፡ ልሰ
 13 ርህ፡ ሰበይቲ፤ ሊረድዕ፡ አርኪ። ልልቢ፡ ሊቀትልዎ፡ ጽኑዕ፡ ቁሪ፡ ጽኑዕ፡
 ሐፋር፡ ብዙኅ፡ ጢስ፡ ጸላዒካ፡ ርኢካ፡ ምፍራህ።
- 14 ይቤ፡ ስቅራጥስ፡ ጽቡቅ፡ ፍርዲ፡ ልሰብ፡ ጽንዑ፡ እዩ፡ ናጽቡቅ፡
 ነገር፡ ርእሰ፡ እዩ፡ ብዙይ፡ ገንዘብ፡ ይግነይ፡ ወታደር፡ ይግዙኡሉ፡ ሕዝ
 15 ብውን፡ ይበዝኑ። ጽቡቅ፡ ፍርዲ፡ ይፋቅር፡ እዩ። ዓለም፡ ብገነት፡ ይምሰል፡
 ልገነት፡ ቅጽሩ፡ መንግሥት፡ እዩ፡ ጥበብ³፡ መንግሥቲ፡ ለንጉሥ⁴፡ ሌህድ

¹ MS. ያሕዮ.² So diktiert; MS. ምክድ.³ = ጠበብት (?). ⁴ So MS.

Vier Dinge machen das Auge krank.

Wiedrum machen sie das Fleisch fett, [und] machen es mager.

Vier Dinge machen es krank, [und] machen es gesund.

Vier Dinge, die Licht für das Auge sind: Eine grüne [Gras-] Pflanze zu sehen; klares Wasser, fließendes Wasser zu sehen; deinen Freund zu sehen; dein Auge mit Salbe (oder Stibium) zu bestreichen.

Vier Dinge, die das Auge verderben: Viel Salz [und] viele Speise; heisses Wasser, das sich über deinen Kopf ergiesst; indem du immer die Sonne anblickst, nach oben zu sehen; Tag für Tag deinen Feind zu sehen.

Vier Dinge, die deinem Fleische wohl thun: Ein gutes Kleid; die Trauer von deinem Herzen zu jagen; guter Geruch; wenn es warm ist, zu pflügen(?).

Vier Dinge, die dem Fleische nicht gut thun: Schlechtes Fleisch essen; viel mit dem Weibe zu verkehren; im Bade viel zu sitzen; wenn die Sonne nicht untergeht, zu pflügen(?).

Vier Dinge thun dem Fleische wohl: Zur [rechten] Zeit essen; in allen Dingen mit Mass handeln; sich von schlechten Dingen fernhalten; Trauer zu vertreiben [und] unnötige Dinge(?).

Vier Dinge sind es, die das Fleisch verderben; diese sind: Auf schlechtem Wege wandeln; ein störriges Pferd reiten; einen Weg zu gehen, wenn er dich ermüdet; das Kommen eines alten Weibes.

Vier Dinge retten das Fleisch: Ein gutes Herz; ein guter Lehrer als Herr; ein guter Freund; eine Frau, die nach deinem Herzen handelt; ein hilfreicher Freund.

Was das Herz tötet, [ist]: Starke Kälte; starke Hitze; viel Rauch; deinen Feind sehend, furchtsam zu sein'.

Es sagte Socrates: „Ein gutes Urteil ist des Menschen Stärke, einer guten Sache Haupt ist es. Dadurch werden Schätze gewonnen; das Heer ist ihm unterthänig und sein Volk wird viel. Ein gutes Urteil bringt Freunde(?). Die Welt wird mit einem Garten verglichen: des Gartens Zaun ist das Reich. Und die Weisen des Reiches sind

- 16 ርዎ : ዚአቶም : እዮም ፤ ልወታሐደር : ሊረድእ : ንጉሥ¹ : ለንጉሥ¹ ;
 ሊረድእ : ወታህደር : ገንዘብ : እዩ² ።

3.

- 1 ናሐበሻ : ንጉሥ : ነበሬ : ስሙ : ካሌብ : ይበሐል : ደጊ : ሰብ : መን
 2 ፈሳዊ : እዩ ። አሞገስ : ጸግዲ : ናግራን : ትባሐል : አዲ : እላ : ፊንሐስ :
 ሊባሐል : ይሁዲ ፤ ናምስሪ : ጳጳስ : አብኡ : ተሸይሙ : ይቅመጥ : ነበሬ ፤
 3 'ኒሩት : ሊባሐል : ደጊ : ካህን : ነበሬ ። እቱ : አይሁድ : ቀተላቶም : ከነደቁ :
 4 ከነሰበቲ : እንተ : ሌቀረዖ³ ። ንጉሥ : ካሌብ : እዙይ : ሰሚኡ : ሐዘኔ : ልእ
 ግዚአብሔር : ለመነ : ምድሪ : ተከፊቱ : በምድሪ : ታሕቲ : መገዲ : ስሙን :
 5 ከይዱ : ቀተሎ ። ለሐዘኔ : ደግ : ሰብ : እዙይ : ኩሉ : ይግበረሉ ፤ ሐልሐል :
 ሞገስ : ከረን : አስገዴ : በቅላ : ኩሉ : ይፈልጥዎ ።

4.

- 1 ሐዴ : ንጉሥ : ነበሬ : ክልቱ : ደቂ : ነበርዎ ። በሊመውት : ጊዜ :
 2 ሊሰበቱ⁴ : ልቱ : አቢይ : ካህን : ገቢርኪ : ልቱ : ንዑስ : አንጊስኪ : ተቀ
 3 መጢ : በላ : ሞቱ ፤ ከምዝ : ነገራ : ገበረት ። እቱ : ዓቢይ : ቀኒኡ : ልቱ :
 ንኡስ : ሐው : ቈረጨ : ንተከድኔ : በሕታዊ : ኢድ : ነሥኤ : መንግሥቲ :
 4 አዋራዲ : ቢሉ : ጸረፎ ። ሰብ : ሰዲዱ : ጸ[ው]ዎ : እታይ : ከይንካ : ልጸረ
 5 ፍከኒ : በሎ⁵ ፤ ከፊኡኒ : በሎ ። ገልዲ : ጠጠር : መሊኡ : ብሳፅን : ብባሐር :
 ዓረብ : ገቢሩ : አቀመጠ ፤ ጽሩይ : ወርቂ : በዓረጊት : ቈርበት : ብሣፅን :
 6 ገይሩ : ልቱ : አቢይ : ሐው : ጸውዎ⁶ : በሌ ፤ እካክልቲአቶም : ሳጽን :
 7 ምረጽ : እና : ውሰድ : በሎ ። በዓረብ : ልተሸፈነ : ውስጡ : ገልዲ : እብኒ :
 8 ልመልዔ : ወሰዴ : አምጺካ : ከፊትካ : ረአዮ : በሎ ። እብኒ : ገልዲ : ኮኔ :

¹ So MS.

² እዩ ist hier einige Male fast wie እዮ geschrieben.

³ Vgl. ከነመርፌው : ሳይቀር GUIDI, *Vocab. Amar.*, col. 460.

⁴ = ልሰበይቱ.

⁵ MS. በሉ. ⁶ MS. ጸውዕዎ.

es, die den König stützen (?); ein dem Heere helfender König, ein dem König helfendes Heer ist ein Schatz.

3.

Es war einmal ein König von Abessinien, mit Namen Kaleb, er war ein wohlthätiger, geistlicher Mann. In einer an Môgas (= Bogos) grenzenden, Nagrân genannten Stadt war ein Jude, namens Pinehas. Ein ägyptischer Patriarch war dort eingesetzt und wohnte [dort]. Ein wohlthätiger Priester mit Namen Hirût war [dort]. Der Jude tötete sie, indem weder Kinder noch Frauen übrig blieben. Als König Kaleb dies hörte, ward er betrübt [und] betete zu Gott. Indem sich die Erde aufthat, ging er auf einem Wege unter der Erde eine Woche lang und tötete ihn. Dem guten Manne, der betrübt ist, wird dies alles gethan. Halhâl, Môgas, Keren, Asgadê, Baqlâ: alle wissen es.

4.

Es war [einmal] ein König, der hatte zwei Söhne. Zu der Zeit, da er im Sterben lag, sprach er zu seiner Frau: Mache den älteren [Sohn] zum Priester und den jüngeren zum König. [Dann] starb er. Wie er ihr gesagt hatte, handelte sie. Der ältere [Bruder] wurde eifersüchtig und schmähte den jüngeren Bruder, indem er tadelnd sprach: ‚Er hat betrogen; eine einzige Hand hat heimlich (wörtl. die bedeckt ist) das Königreich an sich gerissen.‘ Der schickte Leute und rief ihn; [dann] sprach er zu ihm: ‚Was ist dir, dass du mich geschnäht hast?‘ Er antwortete: ‚Man hat mich schlecht behandelt.‘ [Der jüngere Bruder] füllte einen Kessel mit Kieseln und that ihn in eine mit Saffian [überzogene] Kiste. [Ferner] that er reines Gold in eine mit altem Leder [überzogene] Kiste, rief den älteren Bruder und sprach: ‚Von diesen beiden Kisten wähle [eine] aus und nimm [sie].‘ Er nahm die mit Saffian überzogene Kiste, in welcher der mit Steinen gefüllte Kessel sich befand. [Darauf] sprach [der jüngere Bruder] zu ihm: ‚Bringe [und] öffne [sie];

በሌ¹ ። እቱ ፡ አረጊት ፡ ሣጽን ፡ ከፊቲካ ፡ ረአዮ ፡ በሎ ፡ ጽሩይ ፡ ወርቅ ፡
 ኮኔ ፤ ፊኤካዮ ፡ ንሕና ፡ ብላፅሊ ፡ ሰብ ፡ መሲልና ፡ ብውስጢ ፡ ከምገልጺ ፡
 9 ከምእብኒ ፡ ኢና ። ጸድቃን ፡ ብላፅሊ ፡ ሕማቅ ፡ ክዳን ፡ እተተከድኑ ፡ ብእግ
 10 ዚአብሔር ፡ ውሥጣቶም ፡ ጽሩይ ፡ ወርቅ ፡ እያቶም ። ሎሚ ፡ እውን ፡ ሰብ ፡
 ምንዓቅ ፡ አይግባዕይ ።

5.

¹ ሐዴ ፡ ንጉሥ ፡ ነበረ ፡ ዓቢይ ፤ ንዑስ ፡ ንጉሥ ፡ ነበረ ። ክልቴአቶም ፡
 2 ጸላዕቲ ፡ ኢያቶም ፡ ኪዋጉኡ ፡ ተሰለፉ ፤ እቱ ፡ ዓቢይ ፡ ንጉሥ ፡ ልቱ ፡ ንዑስ ፡
 ንጉሥ ፡ ብምንታይ ፡ ነገር ፡ እዩ ፡ ሰብና ፡ ሠራዊትና ፡ ሊሐልቅ ፡ አነይ ፡
 3 እስካይ ፡ እንዋቃፅ ፡ በሌ ። አቢይ ፡ ንጉሥ ፡ ልቱ ፡ ንኡስ ፡ ንጉሥ ፡ ቀተሎ ።
 4 ሎሚውን ፡ ከምኡ ፡ እንተ ፡ ሊከውን ፡ ጽቡቅ ፡ ነበሬ ። ሐዴ ፡ ንጉሥ ፡
 ፈራህ ፡ ነበሬ ፡ ብልሒ ፡ እዩ ፤ ካሊእ ፡ ንጉሥ ፡ ኪዋግዖ ፡ መጼ ፡ ተመለስ ፡
 አድካ ፡ አኔ ፡ ክግብረልካ ፡ በሎ ፡ ኬዴ ።
 5 አብሐንቲ ፡ አዲ ፡ ፩ ዓመት ፡ ተሸይመ ፡ ብትካልአይ ፡ ዓመት ፡ አብ
 6 ደሴት ፡ ዩእትውዎ ፡ በርሃብ ፡ ይመውት ። ሐዴ ፡ ንጉሥ ፡ ግን ፡ ብልተሾመ ፡
 7 ጅሚሩ ፡ ገዘቡ ፡ ላፍታ ፡ ደሴት ፡ ሰደደ ፡ በተድላ ፡ ተቀመጠ ። ሊምጽውት ፡
 ሰብ ፡ ምክሪ ፡ ሊፈልጥ ፡ ሰብ ፡ ብተድላ ፡ ሥጋ ፡ ብተድላ ፡ ነፍሲ ፡ ደስ ፡
 ይልዎ ፡ ይነብር ።

¹ So diktiert; MS ursprünglich በል.

sieh sie [dir] an.' [Jener] sprach: ‚Es ist ein Kessel mit Steinen.' [Darauf] sprach [der jüngere]: ‚Oeffne die alte Kiste und sieh [sie] an. Es ist reines Gold. Siehst du? Wir [aber], wenn wir [nur] äusserlich den [guten] Menschen gleichen, sind innerlich wie ein Kessel, wie Steine. Die Gerechten [jedoch, auch] wenn sie äusserlich schlechte Kleider anhaben, sind vor Gott in ihrem Innern reines Gold. Nun ist es also nicht nötig, Menschen zu verachten.'

5.

Es war [einmal] ein grosser König und ein kleiner König. Die beiden waren Feinde und stellten ihre Heere zum Kampfe auf. [Da] sprach der grosse König zu dem kleinen König: ‚Warum sollen unsere Leute und unsere Heere zu Grunde gehen? Ich und du, wir wollen kämpfen.' Der grosse König tötete den kleinen König. Heute nun, wenn es so ist, ist es gut: Es war ein furchtsamer König, der war klug; ein anderer König kam um ihn zu bekriegen. [Jener] sprach zu ihm: ‚Kehre um in dein Land, ich will dir Tribut zahlen.' Da ging er.

In einem Lande in einem Jahre wurden sie eingesetzt. Im zweiten Jahre bringen sie ihn auf eine Insel, er stirbt vor Hunger. Der eine König aber schickte von seiner Einsetzung an seine Schätze auf die Insel, er blieb in Freuden. Er wusste Rat die Leute zu unterstützen, die Leute erfreuten sich leiblichen und geistigen Vergnügens.

Was den Inhalt der obigen Texte anlangt, so geht 2 mit seinen Zahlensprüchen direkt auf das *maṣḥafa falāsfā ṭalībān*¹ und damit auf die im Orient vielfach so beliebte hellenistische Apophthegmata-Literatur zurück. WALDA TENSĀ'Ē sagte mir ausdrücklich, dass er diese Sprüche dort gelesen habe. Den Sachen im einzelnen nachzugehen, fehlt mir Zeit und Literatur. No. 3 zeigt, dass die Geschichte vom frommen König Kaleb und dem bösen Juden Pinehas

¹ Vgl. CORNILL, *Maṣḥafa Falāsfā Ṭalībān*, Leipzig 1875.

(entstellt aus ذو نواس) noch sehr beliebt ist; vgl. die erschöpfende Behandlung dieser Legenden von dem um die äthiopische Literatur so sehr verdienten F. M. ESTEVES PEREIRA, *Historia dos Martyres de Nagran*, Lissabon 1899 (Herr Professor NÖLDEKE erinnerte mich ferner an das Vorkommen dieser Erzählung im *Gadla Aragáwî*). Woher WALDA TENSÁ'È die übrigen Geschichten hatte (die Kästchen-Erzählung in No. 4 ist ja auch sonst weit verbreitet), habe ich leider versäumt festzustellen.

Die Sprache von Tanbên ist, wie ja bereits PRAETORIUS in ZDMG. 28, S. 437 festgestellt hat, dem Dialekte von Adua nahe verwandt. Wer das Tigrîña — diese Benennung der Sprache empfiehlt sich, da sie sich schon im Klange deutlich von Tigrê unterscheidet — aus den Arbeiten PRAETORIUS', SCHREIBER's, und DE VITO's kennt, findet sich hier leicht zurecht. Die meisten Abweichungen vom Dialekte von Adua hat PRAETORIUS in seinem Aufsätze *Ueber zwei Tigrîñadialekte* (ZDMG. 28, S. 437 ff.) zusammengestellt. Vielleicht sind die folgenden Bemerkungen, in denen ich besonders die von PRAETORIUS nicht oder weniger ausführlich behandelten Erscheinungen hervorhebe, dennoch manchem erwünscht.

Ich erwähne von vorn herein, dass WALDA TENSÁ'È wenig oder garnichts von der gedruckten Tigrîña-Literatur kannte. Danach können wir einerseits erwarten, dass er sich ungezwungen in seiner Muttersprache ausgedrückt hat, aber auch Inconsequenzen oder orthographische Fehler wohl nicht hat vermeiden können. Auf letzteres ist allerdings der bekannte Wechsel von **h** und **o** einerseits, **u**, **h**, **ʾ** andrerseits kaum zu schieben; vgl. **እውር**: **ዓይኒ**: 2₂, **አይኒ** 2₅; **ምርዓይ** ‚zu sehen‘ 2₆ und öfters, **ያርአይዎ** 2₄; ferner **ኩህሊ**, **ምኩሐሊ** 2₆; **እላንቁሪ** 1₃, **አሕሪቆ** 1₅; auffällig ist **ያምም** 2₅ neben **የሐምም** ib. Die Schreibung **ሰብእ** 1₁ (wofür sonst **ሰብ**) ist wohl Reminiscenz aus dem Ge'ez.

Wie bekannt, hat das Tigrîña (wie z. T. auch das Amharische) einige merkwürdige Eigentümlichkeiten mit den nordsemitischen Sprachen gemeinsam; so die Spiration des **b** und **k** (hier auch auf **q** ausgedehnt) und die hin und wieder vorkommende Assimilation

des *n*. Das aus **ለንበ** entstandene **ለብ** (Adua **ናብ**) wird also *láv* gesprochen und kann vor stimmlosen Consonanten zu *líf* werden: **ለፍቱ** ‚zu ihm‘ ₁₂, **ለፍታ** ‚zu ihr‘ ₅₆. Ebenso kann ursprüngliches *-abî-* durch die Mittelstufe *-avî-* zu *-ai-* werden **ነይሩ** ₁₃, ₁₅ (für **ነበሩ**), **ንይሩ** ‚er machte‘ ₄₅ neben **ንበሩ** ib. Endlich deutet wohl auch der Ausfall eines *b* im Anlaute auf eine sehr weiche Aussprache hin; **እንካ** _{23 10} für **እንካብ** ist ja schon aus PRAETORIUS, *Tigriña-Sprache*, S. 92 bekannt. Für den in äthiopischen Dialekten mehrfach belegten Uebergang von *b > m* haben wir auch hier einige Beispiele: **ከፅማይ** ₂₅ ‚wiederum‘; **ሞንስ** _{32 5} Bogos; **አምድሪ** ₁₃ für **አብምድሪ**.

Dass *n* in dem heute recht selten gewordenen Pronomen der 2. Pers. Sing. dem *t* assimiliert wird (vgl. **ገንጽ**, **ገን**), ist schon bei PRAETORIUS (*Tigriña-Sprache* § 108) und SCHREIBER (*Langue Tigrāi* § 51, 3°) berichtet. Weitere Beispiele liefern unsere Texte: **እከ** ₄₆ (für **እንካብ**); **እት** ₁₅ (wie im Tigre) und **እተ** ₄₉ ‚indem‘ für **እንት**, **እንተ**; ferner **እታይ** ₄₄ ‚was?‘ (für **እንታይ** bzw. **ምንታይ**), **መገዲ** ₂₁₁, ₃₄ ‚Weg‘ (zu **ነገደ**).

Ueber **ል** im Tanbëndialekte für **ን** in Adua und Umgegend vgl. PRAETORIUS, *ZDMG.* 28, S. 446; dafür eine Menge Beispiele auch hier, ich führe nur an: **ለአናስ** ₁₄ ‚uns aber‘; **ልላእል** ₂₇ ‚nach oben‘; **ልልቢ** : **ለቀትልዎ** ₂₁₃ ‚die das Herz töten‘ u. s. w. Neu ist in dieser Beziehung, dass die Tigriña-Conjunction **እና** ‚indem‘ c. Perf. (dem tigrischen **እንደ** c. Perf. entsprechend) in unseren Texten **እላ** lautet, s. unten S. 224.

Anhangsweise sei hier hingewiesen auf die Art von Vocalharmonie in **ናቡኡ** ₁₁ (neben **ናቦኡ**), in **ይግዙኡሉ** ₂₁₄, **ኪዋኑኡ** ₅₂ und **ፊኡካ** ₄₈, sowie auf die Metathesis in **አንቂፈ** ₁₃ zu **አሕፈቆ** _{15.7} (vgl. Ge'ez **ሐቀፈ**, **ጋጋገ**) und **ደብረዮ** ₁₅ **ምድብራዮ** ₁₆ zu sonstigem **ደርቦዮ** (vgl. DE VIRO, *Vocabolario* s. v., ebenso Tigre und Ge'ez).

Die Bildung der Pronomina und Suffixe im Tigriña ist eine der wunderlichsten Spracherscheinungen. Die Sucht nach Mannigfaltigkeit der Formen ist bei den Demonstrativen bereits im Ge'ez ganz hübsch ausgebildet; das Tigriña aber hat sich damit nicht be-

gnügt, sondern sie auch auf Personalpronomina und Suffixe übertragen. Es nimmt uns also nicht wunder, wenn auch unsere Texte, so kurz sie sind, wieder etwas Neues beitragen. Wir sehen aus den Formen **እስከ** 5₂ ‚du‘, **እሱ** 1₄ ‚er‘, **እስከትኩም** 1₆ ‚ihr‘, dass in unserem Dialekte zur Bildung des Pron. person. in der 2. und 3. Pers. das Wort **እኩ**-, (aus **እርኩ**-, **ርእኩ**) verwandt wird, im Gegensatze zu dem sonst im Tigriña gebräuchlichen **ንኩ** (aus **ነርኩ**); PRAETORIUS hatte also ganz recht, wenn er die von BEKE angeführte vereinzelte Form *esáthum* als ‚höchstwahrscheinlich einem ungebräuchlichen amharischen **እርሳችሁ** entsprechend‘ erklärte (*Tigriña-Sprache*, S. 155). Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir im Tanbên-Dialekte folgende Pronomina der 2. und 3. Person annehmen

Sing. 2. m. እስከ	Plur. 2. m. እስኩም, እሳትኩም, እስከትኩም
f. እስክ	f. እስክን, እሳትክን, እስክትክን
3. m. እሱ	3. m. እሶም, እሳቶም
f. እሷ	f. እሶን, እሳተን

Es ist merkwürdig zu sehen, wie sich hier in Abessinien in neuerer Zeit ein ganz ähnlicher Prozess wie bereits in uralter Zeit in Aegypten abgespielt hat; denn die ägyptischen wie koptischen Personalpronomina der 2. und 3. Person sind ja bekanntlich nichts anderes als *nt* + Suffixen.

Die Pronomina der 1. Pers. lauten: **አኔ** 5₄ und **ንኡኖ** 4₈. Das auslautende *ē* in **አኔ** wird beim Antritt des enclitischen **ይ** wieder verkürzt: **አነይ** 5₂. Es ist mir wahrscheinlicher, dass dies *ē* auf dem Boden des Tigriña ebenso wie in den Verbalformen **ነበረ** 1₁, **ሞተ** ib. **ሰደደ** 1₂ u. s. w. (vgl. PRAETORIUS, *Tigriña-Sprache* § 15) als Dehnung von *a*, *ū* aufzufassen ist, während ich im amharischen **እኔ** eher ein nochmaliges Antreten des Suffixes der 1. Person (wie in **ኡኡ**) annehmen möchte.¹

¹ In diesem Zusammenhange sei auf das neuarabische *'anî*, bezw. *'anî* hingewiesen. Ich habe es in Syrien von Personen beiderlei Geschlechts gehört; dann stände auch hier derselben Erklärung wie in **ኡኡ** nichts im Wege. Jedoch fassen SPITTA und LANDBERG, wenn ich mich recht erinnere, *ani* als Femininform zu *ana* auf; dann müsste irgendwelche Analogie zu *hi*, *anti* mitgespielt haben.

Als hervorhebendes Possessivpronomen haben wir genau wie im Tigrê (*Zeitschr. für Assyrl.* XII, S. 291 f.) **ናይ** mit Suffixen: **ናይ: ቤተ: ሰብ** 1₂ ‚meine Familie‘ u. s. w. Der Gebrauch dieses Wortes als Genitivpartikel ist bekannt; für den Tanbên-Dialekt scheint es charakteristisch zu sein, dass **ናይ** in diesem Falle sein **ይ** verliert und dem Substantiv proklitisch vorgeheftet wird: **ናኣግዚአብሔር: ቃል** 2₂, **እቲ: ናቀደም: ተክሊ** 1_{5,6} ‚die alte Pflanze‘ (die Pflanze von vorher), u. s. w. Auch in Fällen, wo wir der Partikel mehr Selbstständigkeit zuschreiben würden, tritt diese Verkürzung ein; so z. B. **ናልብክ** 2₁₂ ‚das was deines Herzens (= nach deinem Herzen) ist‘.

Besondere Beachtung verdient die in der Entstehung begriffene Bildung eines Determinativartikels; im Tigrê habe ich **ለ** als solchen *ZA.* XII, S. 299 ff. nachgewiesen. Hier haben wir jedoch ein anderes Demonstrativum in ähnlichem Gebrauche: (**እ**)**ቲ**. In **እቲ: ናቀደም: ተክሊ**, **እቲ: ሐዲስ: ተክሊ** 1₅, in **ልቲ: አቢይ**, **ልቲ: ንዑስ** 4₂ (vgl. 4_{3,5}) u. a. kann meines Erachtens **እቲ** nur als Artikel erklärt werden. Leider sind keine Pluralformen belegt; vgl. noch SCHREIBER, *Langue Tigraï* § 28, Note 2°: **ት**: équivaut souvent au simple article qui manque au tigräï. So **ብትክልኦይ: ዓመት** 5₅ ‚im zweiten Jahre‘.

Das Relativum lautet in Tanbên **ለ**, vgl. PRAETORIUS in *ZDMG.* 28, S. 446. Hierfür bieten unsere Texte eine Reihe von Beispielen. Die Stellung ist wie meist in den neuabessinischen Sprachen direkt vor dem Verbum des Relativsatzes (vgl. besonders amhar. **የ**). Doch hat **ለ** im Tigrê noch eine gewisse Bewegungsfreiheit; hier finde ich das eine nicht ganz sichere Beispiel **ልሰብ: አመክረኝ** 1₇ ‚was der Mann mir hat raten lassen‘. Ein Beispiel für die conjunctivale Anwendung des Relativums ist **እታይ: ከይንክ: ለጸረናከኝ** 4₄ ‚was ist dir, dass du mich geschmäht hast‘. Das ist echt äthiopisch; im Arabischen haben wir es erst in späterer Zeit, vgl. GOLDZIEHER, *ZDMG.* 35, S. 523 f. Nur ein Mal finde ich in unseren Texten **ዝ**, in **ከምዝ: ነገሩ** 4₂ ‚wie er ihr gesagt hatte‘; einmal auch **ን**, in **ንተከድኔ** 4₃.

Eigentümlich ist in unserem Dialekte der Ausdruck der Negation: **የ** . . . **ይ**, z. B. **የመለሰይ** 1₃ ‚er antwortete nicht‘; **የመለሰ ልናይ** 1₄ ‚er antwortete uns nicht‘; **የረለጥኩምይ** 1₆. Beim Imper-

fectum jedoch lautet der erste Teil der Negation wie in den anderen Dialekten **አይ**; vgl. **አይግባዕይ** 4₁₀ ,es ist nicht nötig'. In den Tanbên-Texten, die PRAETORIUS vorlagen, ist die Negation **አይ** — **ኃ**, oder **አይ** — **ይ**. Unser **የ** wird in irgendwelcher Weise mit **አይ** (aus **አል**) oder mit dem alten **አ** zusammenhängen. Für **ይ** scheint mir die Ableitung aus äthiop. **ሂ** am wahrscheinlichsten; es kommt ja auch in dem Doppelausdrucke **-ይ: -ይ** ,und' vor, z. B. **አነይ: አስከይ** 5₂ ,ich und du', wo die Bedeutungsentwicklung noch klar zu Tage liegt. Wie das **ኃ** der anderen Tigriña-Dialekte fällt auch **ይ** wieder ab, wenn eine proklitische Conjunction oder das Relativum vor das Verb tritt, z. B. **አንተ: ሌቀረያ** 3₃ ,indem nicht übrig blieben'. Hieraus ergibt sich zugleich, dass **ል + የ** in **ሌ** contrahiert wird. In einem Falle hat sich **ይ** in einen dem vorhergehenden Consonanten angehängten Vocal aufgelöst: **አይኩኒ** ,es ist nicht' in **አይኩኒዩ** 2₂ ,nicht wahr'.

Die Conjunctionen schliessen sich denen der anderen Dialekte an. Nur ist natürlich zu beachten, dass in den mit dem Relativum zusammengesetzten Temporal- und Conditionalpartikeln **ል** für **ዝ** eintritt. Wir haben also einfaches **አንት-** oder **አት-** (s. oben S. 221) im affirmativen Temporalsatze: **አትትገርዎኬ** 1₅; **አንቲብ ለኒ** 1₆, dagegen **አንተ: ል** im negativen Temporalsatze (**አንተ: ሌቀረያ** 3₃) und in Bedingungssätzen: **አንተ: ሊከውኝ** 5₄ ,wenn es ist'. **አላ** ,indem' für **አኖ** der anderen Dialekte (s. oben S. 221) findet sich in **ኖቡኡ: ቤተ: ሰብኢ: ኖዩ: ቤተ: ሰብኢ: አላተጻልኡ: አሸገርዎ** 1₁ ,seines Vaters und seine Familie machten ihm zu schaffen, indem sie mit einander stritten'; vgl. weitere Beispiele in 1₃.

Zum Schlusse sei noch auf einige lexikalische Eigenthümlichkeiten hingewiesen. Wie zu erwarten, hat sich das politische Uebergewicht des Südens auch in der Sprache des nördlichen Abessinians geltend gemacht; wir finden somit amharische Fremdwörter auch in unseren kurzen Texten. Es ist allerdings sehr gut möglich, dass manche der hier vorkommenden Wörter, die in den amharischen Lexicis belegt sind, aber nicht in denen der Tigriña-Sprache, dennoch gut Tigriña sind, da uns der Wortschatz des Amharischen,

namentlich durch GUIDI's monumentales Werk, viel besser bekannt ist. **ዙፋን** 1₃ ,Sessel', **ከፈተ** 3₄ 4₇ ,öffnen', **ሸፈነ** 4₇ ,mit etwas überziehen', **አውሺባ** 2₉ ,Bad', **ተከራ** ,bewachen' in **አትተዊርካ** (*atk'w'rkā*) 2₇ u. a. mögen ursprünglich beiden Sprachen angehört haben; mir sind sie nur aus dem amharischen Lexicon bekannt. Vgl. ferner **ሺታ** 2₈ ,Geruch', **ቁረጨ** 4₃ ,betrügen', **ጠጠር** 4₅ ,Kiesel', **ገልፒ** 4₅ ,Kessel' (so wurde es mir erklärt; vgl. jedoch amhar. **ገል** *vaso fragile di terra*, was an unserer Stelle sehr gut passen würde), **አዋረደ** 4₃ ,heftig tadeln', **ባሐር፡ዓረብ** 4₅ ,Saffian'. Die Endung -*əñ*, -*əñā* ist durchaus amharisch; vgl. **መልእክተኛ** 1₂ ,Bote', **ሐልፍኝ** 1₃ wurde mir ausdrücklich als ,draussen' erklärt, es ist im Amhar. ,inneres Gemach'. Auch **ከነ** 3₃ scheint rein amharisch zu sein; **እና** 4₆ ist wohl amhar. **ና** ,und'. Das Wort **አሸገረ** 1_{1.2} ,belästigen' ist mir sonst nur aus SCHREIBER bekannt; es mag hier eine allgemeineseitische Wurzel vorliegen, zu **ገገ** ,in die Länge ziehen'(?), vgl. zu der Wurzel FRÄNKEL, *Aramäische Fremdwörter* S. 114.

Der Verfasser unserer Texte, ein junger hellfarbiger Abessinier, fand in der Stadt der Hoffnung nur ein kurzes Siechtum und starb, ungekannt wie so viele andere, eines frühen Todes. Diese wenigen Blätter seien ein literarisches Denkmal für WALDA TENSÄ'È.

Princeton University, 22. Februar 1902.

Eine epische Idee im Veda.

Von

Julius von Negelein.

Die folgende Untersuchung will beweisen, dass der Grundzug der Rāma-Sitā-Legende bereits in einer sehr alten Periode des indischen Lebens existiert hat und dass ihre Ausgestaltung in einem lange währenden Prozess durch die Thätigkeit von Sängerschulen unvedischer Art sich vollzog. Dadurch soll das Vorhandensein und die Funktion von epischen Dichterkreisen in einer Zeitperiode dargethan werden, welche dem priesterlich redigierten und fixierten Epos um ein sehr Beträchtliches vorausging. Hieraus dürfen weitere Schlüsse auf das Nebeneinander von rapsodenartigen und hymnenähnlichen Dichtungen in ältester Zeit gezogen werden. Die alten im Volke lebenden Sagenstoffe sind nur widerwillig hier und da einmal von der priesterlichen Tendenzdichtung verwerthet worden, zufrieden, in der Form der Gāthā-Strophen zur Ausfüllung von Opferpausen durch die Priesterkaste gebilligt und vorgetragen worden zu sein. Den Inhalt einer dieser volksthümlichen Gesänge festzustellen, wollen wir uns im Folgenden bemühen.

Von den beiden indischen Nationalepen ist das Rāmāyaṇa bei weitem das populärere. Während das Mahābhārata an die kriegerischen Traditionen alter Fürstenfamilien anknüpft, und deren Geschichte in tendenziös-theologischem Sinne zu interpretieren sucht, greift das Rāmāyaṇa tief in das eigentliche Volksleben hinein, indem es die rein menschlichen Motive von Liebe und Eifersucht, Neid und

Zank verwerthet, namentlich aber indem es nicht Götter, sondern einen einzelnen Helden in den Mittelpunkt unseres Interesses rückt und so an alte, echt populäre Traditionen anknüpft. Denn es liegt tief in der indischen und wohl ganz allgemein in der menschlichen Natur, eher seine Götter zu Helden als seine Helden zu Göttern zu machen. Während in der theologischen Auffassung des Christenthums der liebe Gott im Himmel thront, bringt das Volksmärchen ihn auf die Erde und erzählt oft von einer Zeit, in der der liebe Gott noch auf Erden wandelte. Während der feierliche Schwur im klassischen Alterthum den grossen Göttern galt, wendet sich die populäre Verwünschung an Hereules als den irdischen Ahn. Genau denselben Gegensatz finden wir zwischen der epischen Auffassung der Götter und der vedischen. Während diese, einem aufgeklärten Rationalismus huldigend, die einzelnen Gottheiten in himmlische Fernen entrückt, macht das Epos sie, wie Homer, zu Theilnehmern an den Freuden und Leiden der Menschen und lässt sie nicht selten unter diesen selbst recht zweideutige Abenteuer erleben. Ein Compromiss zwischen diesen beiden Standpunkten ist der Natur der Sache nach unmöglich.

Wenn z. B. die Aṣvin einerseits an den Himmel als Götter der Frühröthe versetzt werden, andererseits als Aerzte auf der Erde weilen, eine unfruchtbare Kuh ergiebig machen, einen Schützling aus einer Cisterne hervorholen u. s. w., so führt die Vermengung beider Auffassungsweisen entweder dazu, die unfruchtbare Kuh ganz unverdienter Weise zu einem natursymbolischen Object zu stempeln, oder aber dazu, die Aṣvin etwa einseitig zu Wunderdoctoren zu machen und ihre mythologischen Bezüge zu vergessen. Sobald wir aber in dem mythologischen Theil der Aṣvin-Hymnen Legendenkeime sehen, die sich auf dem epischen Boden entwickelt wiederfinden lassen, ist alles erklärt.

Wenden wir nun diese Auffassungsweise auf das Rāmāyaṇa an, von dem wir ausgingen. WEBER hat in seiner bekannten Arbeit festgestellt, dass kaum ein Thema der indischen Litteratur soviel variiert ist als das jenes Epos. Unverändert aber findet sich als

Grundstock eine Anzahl von Çloka-Versen, deren hohes Alter schon durch sprachliche Gründe bezeugt wird. Diese Verse berichten uns von der glücklichen Regentschaft Rāmas und von seiner Ehe mit der Sitā. Wer war nun Sitā? Sie selbst erklärt, keiner natürlichen Geburt, sondern aus dem Erdboden bei dem Aekern desselben spontan entstanden zu sein (R. 1, 66, 14 f.). Ihr Name bedeutet: ‚Ackerfurehe‘, ihre Schwester ist ūrmilā, von WEBER, Rām. 7 f. mit Recht auf das wogende Saatfeld gedeutet, ihr Vater, Janaka eine spät gebildete Persönlichkeit, nichts weiter als ‚Erzeuger‘ bedeutend, und mit dem Beinamen sīradhvaja, d. h. den Pflug im Banner tragend, ausgestattet. Sie ist also sammt ihrer ganzen Verwandtschaft eine höchst durchsichtige Personification des Ackerbaus oder vielmehr des bebaubaren Ackers. — Bevor wir nun die Geschichte dicser Idee betrachten, wollen wir uns fragen: ist diese Vorstellung vedisch? ist ein Rāma im Veda wahrscheinlich, eine Sitā wahrscheinlich und das symbolische Verhältniß zwischen beiden der vedischen Convention entsprechend? Bezüglich der ersteren Frage haben wir bereits bemerkt, dass die dichterische Verherrlichung der Persönlichkeiten von Rāma und Sitā dem vedischen Usus umso mehr widerspricht, als wir dem Ahnenkult, dem die Persönlichkeit des Rāma angehört, überhaupt keine grössere Rolle zugebilligt finden. Das gleiche gilt nun aber von dem Liebesverhältniss zwischen beiden. Es ist ein im Veda ganz hervorstechender Zug, dass die Brahmanischen Kreise, aus denen er stammt, wohl grossentheils aus Conservativismus, die Viehzucht gegenüber dem Ackerbau begünstigen. Erst spät schafft sich der letztere im Opferritual einen Platz, überhaupt aber keinen in der Nahrungsfrage, da selbst in spätester Zeit die Honorare in Kühen ausgezahlt zu werden pflegen. Die ackerbautreibenden Völker waren nicht-arisch. Dementsprechend ist der König im Gegensatz zum Brahmanen Feind der Kühe, d. h. der Viehzucht und Vertreter des Ackerbaus. Bei einer Verherrlichung des letzteren verlassen wir also unbedingt den vedischen Boden. Wenn wir nun auch für Sitā ihr episches, volksthümliches Element erweisen können, so wird der Schluss zwingend, dass das Rāmāyaṇa in seiner Grundidee un-

vedisch ist und dass, wenn wir diese trotzdem im Veda wiederfinden, wir in ihr einen epischen Keim erkennen, um den sich eine grosse Anzahl mythologischer, dem Veda fremder Ideen concentrirt haben kann.

Was nun die Sītā betrifft, so ist es klar, dass ihr Kult, der seiner Natur nach ein Localkult sein musste, dem Bestreben des Brahmanismus, die localen Gegensätze zu uniformieren, grundsätzlich widersprach. Er musste also schon deshalb rein volksthümlich sein. Dazu kommt die Thatsache, dass in dem indischen Volke eine dem Brahmanismus völlig fremde Scheu vor Verletzung der heiligen Erde herrscht und diese fast abergläubische Furcht mit ziemlicher Sicherheit auf die anthropomorphe Vorstellung von derselben zurückgeführt werden kann. Die Anthropomorplisierung erweist sich auch hier wieder als das beste Indicium für die Volksthümlichkeit jener Vorstellungen. Ein ungewöhnlich günstiger Zufall gestattet uns, die Sītā vor unseren Augen entstehen zu sehen.

Ein Anhang zum Atharvaveda beschreibt uns ihr Hervorgehen aus der Ackererde: sie trägt alle Kennzeichen einer weiblichen indischen Schönheit. Für uns ist es nun von grösster Wichtigkeit zu konstatieren, dass der Atharv. V. in seinem Pariṣiṣṭa, d. h. in einem Text, der doch jedenfalls eine Reihe von Jahrhunderten älter ist als das Rāmāyaṇa, sowohl Name wie Gestalt der Sītā ganz im späteren Sinne kennt, während mit einer einzigen noch zu erwähnenden Ausnahme (die wohl nur scheinbar ist) der ganze Veda des Namens geschweigt. Von diesem Text nun hat bereits an wiederholten Stellen WEBER erwiesen, dass derselbe dem orthodoxen Brahmanismus abhold und mehr den volksthümlichen Auffassungen zugeneigt ist. Es ist hier nicht der Ort, diese Vermuthungen noch weiter zu bekräftigen. Die Thatsachen aber, dass die begünstigten Sängerdynastien des A. V. von den übrigen Vedas so wenig wie der ganze Kanon anerkannt worden sind, dass dessen Inhalt die königliche Gewalt gegenüber der priesterlichen zu betonen liebt, dass er sich mit dem volksthümlichen Aberglauben statt dem steifen Brahmanismus beschäftigt, dass endlich ganz weltliche Lieder in ihm eine Stelle haben,

erweist WEBER's Behauptung als richtig. Demgemäss müssen wir aus demselben volksthümlichen Texte, welcher die Sītā vor unseren Augen entstehen lässt, das volksthümliche Verbot ihrer freventlichen Verwundung zu entnehmen versuchen. Und wirklich bietet A. V. 6, 116, 1 eine Entsühnungsformel für die Pflüger, welche aus Unwissenheit einen Riss in die Erde machen, sie dadurch verwundend. Ganz dem entsprechend musste nach einer Bestimmung des Rituals die heilige Erde nach ihrer rituellen Pflügung besänftigt werden (*√çam*), d. h. man verdeckte ihre Wunden. Nach K Ç S 15, 8, 29 f. darf der gesalbte König die Erde ein Jahr lang überhaupt nicht betreten, sein Leben lang aber nicht ohne Sandalen auf ihr wandeln (cf. Ç B 5, 5, 3, 7). Eine Deprecationsformel bei der Königsweihe¹ lautet: ‚Möge die Mutter Erde mich nicht verwunden, möge ich die Mutter Erde nicht verwunden.‘ Namentlich ist aber eine Ait. Br. 8, 21 = Ç B 13, 7, 1, 15 erhaltene Gāthā-Strophe für uns lehrreich. Schon durch ihr Versmass kennzeichnet sie sich als eine nicht in den eigentlichen Veda gehörige Parthie. Sie wurde als profan empfunden und behandelt, denn das Ç B a. a. O. hat den Text bereits verderbt überliefert, — ein bei den Mantrāṇi ganz undenkbarer Fall. In dieser Gāthā verweigert nun die Erde dem König Viçvakarman Bhauvana, welcher sie dem Priester Kaçyapa verschenken will, den Gehorsam:

‚Kein Sterblicher darf mich verschenken, o Viçvakarman Bhauvana, thöricht warst Du, ich werde mitten ins Meer eintauchen und dann ist dein dem Kaçyapa gegebenes Versprechen gegenstandslos geworden.‘

Wie hochinteressant ein solcher Ansatz zur epischen Dichtkunst mitten in den Theorien des Veda ist, will ich übergehen. Erwähnt sei es nur, dass Ç B a. a. O. unmittelbar auf diesen echt epischen Protest gegen pfäffische Habgier, — denn was hätte dem Brahmanen ferner liegen müssen, als das Verbot die ganze Welt in seine Hände zu bekommen — die Bestimmung folgen lässt, dass die Priester als

¹ V S 10, 23.

Opferhonorar beim Rossopfer alle vier Weltgegenden einstecken sollen. So hat es die Ironie des Schicksals gewollt, dass der Compiler des 13. Buches des ÇB vermöge eines alten ihm unverständlich gewordenen Verses das bekämpft, was er sich selbst unmittelbar nachher zubilligt. Für uns aber ist neben der dualistischen Herkunft dieser beiden Quellen namentlich die Thatsache, dass auch hier wieder die Erde als lebendes Wesen auftritt, von Bedeutung. Die in dieser Gāthā sich findende Vorstellung ist mit der Sītā-Idee selbstverständlich nicht identisch, wohl aber nahe verwandt. Wie weit sie von der brahmanischen Auffassungsweise der Erde als kosmischem Object entfernt ist, wird später anzudeuten sein. Jetzt aber ist es unsere Aufgabe, die Verkörperung der Sītā-Idee nicht minder wie diese selbst als volksthümlich, oder zum wenigsten als episch zu erweisen, um unserer Construction einer volksthümlichen Dichtungsart mitten im Veda den Boden zu bereiten. Zwei Haupteigenthümlichkeiten haben wir bei der Sītā festzustellen: ihre spontane Geburt aus dem Ackerboden und ihre ungewöhnliche Schönheit. Beide kennzeichnen sie als eine den Nymphen oder Apsarasen verwandte Erscheinung. Die Volksthümlichkeit der Nymphenidee hat nun schon HOLTZMANN in seinem Aufsatz in der *ZDMG.* Band 33 erwiesen, indem er darthat, dass die ursprünglich dem Mahāb. sehr geläufige Apsaras-Vorstellung mit zunehmender Brahmanisierung des grossen Epos Schritt für Schritt verdunkelt wurde. Damit fällt die charakteristische Polemik des Veda gegen das Weib und seinen Beruf, der immer so tief wie möglich gestellt wird, zusammen. Dem indischen Brahmanen, der mehr als irgend ein Europäer zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden schwankte, blieb in dieser Tendenz, die sich gern mit der einseitigen Betonung des Sexuellen beim Weibe verband, ein Prophylacticum gegen die zerstreuenden Anforderungen des praktischen Lebens erhalten. Erst dieser Gesichtspunkt ermöglicht ein Verständniss der Thatsache, dass der ganze alte R. V. den Namen der Apsarasah nur an einer einzigen Stelle, nämlich 7, 33, 8 (und 12) erwähnt, während die Vorstellung derselben bereits von KUHN, *Herabkunft des Feuers und Göttertrankes*, als indogermanisch erwiesen

ist. — Die Ausführung dieses Gedankens muss zum Erweis der Zugehörigkeit der Sītā-Idee zu den Nymphen-Vorstellungen als einem durchaus unbrahmanischen Ideenzweige führen. Dazu kommen noch Einzelheiten.

Das Wort *urvarā* ist nach MB 13, 1424 zugleich der Name einer Apsaras; *urvarā* ist Saatfeld. Ferner erwähne ich die Kṣetrapatnī, die Herrin des Saatfeldes, im Atharvaveda 2, 12, 1. Unwillkürlich denken wir an die Mittagsfrau unserer Sagen. Von besonderer Wichtigkeit für die Identifizierung der Sītā mit den Nymphen ist ausser dem Moment der Schönheit der letzteren — vgl. die Nymphen-Namen: Sulocanā, Suvṛttā, Suratā, Surūpā, Somā, Vapus, Sukeṣī, Sugandhā, Sugrīvī, Sumukhī, Anavadyā, Karṇikā, Kāmyā, Keṣinī, Lakṣanā, Laṭa, Vaṅcā, Subāhu, Subhagā, Guṇāvarā, Guṇamukhyā, Carunetrā, Daṇḍagaurī, Anūnā, Alambuṣā, Puṇḍarikā, Madhurasvarā, Miṣrakeṣī — die Thatsache, dass die spontane Zeugung zu den ganz wesentlichen, hochbedeutsamen Charakteristiken der Apsaras gehört. Freilich kenne ich nicht einen einzigen Fall, in dem ein vedischer oder epischer Text von der Geburt einer Nymphe redete. Vielmehr scheinen diese von Uranfang an dem indischen Pantheon angehört zu haben. Doch war es des Dichters jener A. V. P.-Stelle freies Recht, ihre Geburt, oder vielmehr nur ihr lokales In-die-Erscheinung-Treten nach Analogie der im Volke lebenden Vorstellung von dem Modus ihrer eignen Zeugung darzustellen. Wie eng wir damit den einheimischen Sagenkreis berühren, brauche ich nicht besonders zu betonen. Die Wassergeister, die Wasserkuh, die weisen Frauen, die Wichtelmännchen, das Wiesewittel steigen von selber vor unserem Auge auf. Das Volk will seine Götter eben sehen und fassen können, ja es will oft noch mehr; mit verschleiernenden Symbolen ist ihm nicht gedient. Die Nymphen des Ackerbaus und des Wassers bedingen also keinen Unterschied in dieser Hinsicht. — Damit scheidet aber Sītā aus dem Kreise der vedischen Vorstellungen aus.

Die Lehre von der spontanen Zeugung der Apsaras, zu der wir uns als einem weiteren Kennzeichen der Sītā-Idee nunmehr

wenden, lässt sich aus verschiedenen Stücken des Veda und des Epos als richtig erweisen. Hierher gehört vor allem eine von ROTH im *P. W.* gänzlich misverstandene, von GELDNER in den vedischen Studien 1, 260 verbesserte R. V.-Stelle, nämlich R. V. 7, 33, 11. ROTH übersetzt sie: ‚Du bist ein Mitra-Varuṇa-Sohn, o Vasiṣṭha, geboren, o Brahman, aus des Gemüthes (der beiden Götter, ohne Zuthun eines Weibes) brünstigem Verlangen; den durch göttliche Zauberkraft entsprungenen Tropfen (Funken) fassten dich alle Götter in die Schale auf.‘ — ROTH hat also eine Flamme der Begeisterung aus dem Kopfe des Götterpaares schlagen und dieselbe in einer Schale von den *viṇve devāḥ* aufgefangen gesehen.¹ Vasiṣṭha wäre danach lediglich das Product der religiösen Erregung der Götterzwillinge. Der wahre Sinn der Stelle ist aber ein viel prosaischerer. — Urvaṇi ist nämlich Eigennamenname und als Genetivus objectivus abhängig von *manasas*. Wir haben also zu übersetzen: ‚Du bist, o Vasiṣṭha, aus dem Verlangen nach der Urvaṇi entsprungen.‘ Was heisst das? Wer war die Urvaṇi und woher kam das Verlangen der Götter nach ihr? Das *Mahābhārata* beantwortet diese Fragen. Mitrāvaruṇa wandelte nach ihm einstmals auf Erden; da sah er die schöne Apsaras Urvaṇi und nun passierte das, was selbst den Göttern des heissblütigen indischen Volkes passieren kann. Das herabgefallene semen virile wird in einem Krüge aufgefangen und aus ihm entwickelt sich Vasiṣṭha.² Ausser Vasiṣṭha kennt bereits der Veda die Gestalt des Agastya als von dem gleichen Process herrührend. Späte Texte wie das *Bhāgav. P.* 6, 18, 5 nennen beide Ṛṣi als Kinder des Mitrāvaruṇa neben einander.³ Dass aber dem Agastya die Priorität ge-

¹ Gleich missverständlich bei OLDENBERG, *ZDMG.* 39, 74.

² HOLTSMANN, *ZDMG.* 34, 589 verkennt den Inhalt der Sage so vollständig, dass er als Vater des Agastya (des epischen Stellvertreters für Vasiṣṭha) Mitra oder (!) Varuṇa nennt — putra Mitrāvaruṇayos, cf. *MB* 12, 208, 29 = 7595 || 13, 166, 40 = 7666 || 151, 35 = 7113, cf. 3, 103, 14 = 8776 und hinzusetzt: ‚Seine (Agastyas) Mutter ist im *MB* nirgends angegeben.‘ Mitrāvaruṇa war eben eine Zweieinigkeit wie die *aṇvin*.

³ Für die spätere Zeit gilt Vasiṣṭha allgemein als der Vertreter des orthodoxen Brahmanismus, dem man diese merkwürdige Art der Entstehung zuschreibt:

bührt, ist unzweifelhaft und auch von HOLTZMANN u. a. bereits erkannt worden. Das Verhältniss beider zu einander wird sofort klar, sobald man unter Beobachtung der oben entwickelten Gesichtspunkte sich vergegenwärtigt, dass Agastya den alten Volkstraditionen, also dem Ahnenkult, Vasiṣṭha dagegen den vedischen Sängerschulen angehörte. Es bedurfte einer ganzen Anzahl von brahmanischen Generationen, um diese Thatsache soweit zu überkleistern, dass man den in der Volksauffassung und im Epos lebendig bleibenden Agastya zu einem frommen Brahmanen stempelte, ohne indess die kraftvollen epischen Züge verwischen zu können, die ihm nun einmal angeboren sind.¹ Da hören wir von seiner riesenhaften Leistungsfähigkeit im Trinken, die es ihm nicht nur möglich macht, das ganze Weltmeer zu verschlingen, sondern auch gleich dem Thor der germanischen Sage (cf. Gylfaginning 46) mit grosser Geschwindigkeit zu verdauen, cf. HOLTZMANN, *ZDMG.* 34, 591 ff. Wer dächte da nicht an die, z. B. von WEINHOLD, *Die Riesen des germanischen Mythos*, p. 72, hervorgehobene Fresslust der Yötun, wer nicht bei Erwähnung des Riesen Wolfesmäge und seiner Verwandten des indischen vṛkodara? Solche Parallelen erscheinen als dunkle Kunde aus einer unvordenklichen, dem Brahmanismus vielleicht viele Jahrtausende vor-
 ausgehenden Zeit mir von der höchsten Bedeutung. — Für die Zugehörigkeit des Agastya zum Kreise der Volksmythen sprechen überdiess seine Beziehungen zu Rāma, dem Sohn des Jamadagni (M B 13, 84, 38 = 3968), einem ausgesprochenen A. V.-Ṛṣi und zu Bhṛgu, der sich in dessen Haarzopf verbirgt (M B 13, 100, 14 = 4785)

M B 13, 7372: *sa (kṛṣṇaḥ) kumbharetaḥ saṛje surāṇām yatra utpannam ṛṣim āhur vasiṣṭham.*

¹ Cf. HOLTZMANN, *ZDMG* 34, 596: Die spätere Zeit hat jene ersten Apostel arischer Kultur zu Büssern und Heiligen gemacht, aber es müssen mannhafte und thatkräftige Menschen, harte Krieger und kühne Jäger gewesen sein, die sich mitten unter die wilden Feinde wagten und gerade Agastya, der berühmte Jäger und Bogenheld, den gleich dem Heracles im Essen, im Trinken und im Verdauen keiner erreichte, dessen derbes Naturell noch durch alle Entstellungen der alten Sage hindurch kenntlich ist, war ein Heiliger etwa von dem Schlage des Waldbruders im Ivanhoe.

sowie die Thatsache, dass das Austrinken des Meeres, welches nach MB 3, 103, 6 = 8768 und 1, 188, 15 = 7047 dem Agastya zukommt, in späten Partien des MB (nämlich 13, 154, 3 = 7215) auf den ganz speciellen Atharva-R̥ṣi Aṅgiras übertragen wird. Zum Beleg für das Alter der Agastya-Sage diene noch die Thatsache, dass nach MB 3, 130, 6 = 10541 Agastya am Indus, also an den vedischen Sitzen der Arier, localisiert erscheint. So schliesst sich Glied für Glied zu dem Beweise zusammen, dass der ur-orthodox-brahmanische Vasiṣṭha die Herrlichkeit seines spontanen Ursprungs dem immer volksthümlich bleibenden Agastya zu verdanken hat. Dafür spricht auch noch die im Epos erwähnte Abstammung desselben von Pulastya, mithin seine Descendenz von dem (lediglich epischen) männlichen Brahman und seine (Manu 5, 22 erwähnte) Erlaubniss der Thiertötung, welche den brahmanischen Theorien schnurstracks widerspricht, nicht minder auch die A. V. 4, 37, 1 gethane Erwähnung, dass Agastya mit einem Krant (also ein echter Volks-Heil-Künstler!) die rakṣas (bösen Geister) erschlagen habe. Danach kann es nicht wunderbar erscheinen, dass er, der alte Volksgott, in der R. V.-Aufassung charakteristischer Weise als Fürbitter auftretend, einem Verunglückten sogar zu einem ehernen Bein verhilft (R. V. 1, 117, 11). In diesen echt volksthümlichen Sagenkreis passt die Erzählung von Agastya's Zeugung nun deshalb ganz trefflich herein, weil sie ja die Incarnation des Mitrāvaruṇa voraussetzt und damit an das epische Vagantenthum der Götter gemahnt. Diese Agastya-Zeugung wird nun auffällig oft berührt. Das Varāha-Brāhmaṇa, S. 12, 13 nennt den Agastya varuṇāṅgaruḥa, das Mahābh. 3, 98, 2 = 8596, cf. 12, 342, 51 = 13216 kumbhayoni, Hemacandra ghaṭodbhava; cf. ghaṭodara, ghaṭābha im P. W. (ghaṭayoni *ibid.*); die Zeugungsidee muss also in diesem Mythos eine grosse Rolle gespielt haben. Nun lehrt das P. W. den Namen des Agastya auch als den einer Pflanze kennen. Nun ist es ersichtlich, dass die Apsaras, zu denen Urvaṣī (als die Heldin des Agastya-Mythos) ja gehört, ihre Namen auf Pflanzen übertragen haben, dass wir es also bei den indischen Nymphen, auf die wir diesen Zeugungsmodus zu

generalisieren haben,¹ mit den Blumenmädchen oder Mädchenblumen der germanischen Sage zu thun haben,² der sich aufs engste die uns jetzt erst verständliche Sagara-Geschichte des Rāmāyaṇa anschliesst. Die 60000 in Krügen entstandenen Söhne des Sagara sind ein Symbol der ungeheuren Zeugungskraft des Meeres. Selbst eine Zeit, welche bereits die letzte Fühlung mit der natursymbolischen Bedeutung der Sage verloren hatte, hielt die Eigenthümlichkeit jenes Zeugungsmodus fest.³ Die Vorstellungen von dem Laichen unserer Nixen, die zahllosen Sagen von der Vermählung derselben mit irdischen Männern und dem treulosen Verlassen ihrer Geburten (cf. LAISTNER, *Räthsel der Sphinx*, SCHMIDT, *Volksleben der Neugriechen* 115 ff.) gehören hierher. Dadurch gewinnen wir den Bezug des Nymphen-Glaubens zu der Verehrung der Wasserthiere überhaupt, wovon die deutschen Nixen, welche fischschwänzig und stumm wie die Fische sind (cf. die Erzählung bei SCHMIDT a. a. O.), ein eben so beredtes Zeugniß ablegen wie die Verzauberung der Apsaras durch R̥ṣi in Krokodilgestalt und die Geburt des Matsya (d. h. Fisch) durch eine Nymphe, welche Fischgestalt angenommen hatte (MB 1, 2393), oder die haṇsa-Manifestation derselben in der Purūravas-Urvaṣī-Tragödie des R̥gveda, was wieder an unsere Schwanenjungfrauen erinnert.

Die vorausgegangenen Andeutungen werden genügen, um den Erweis als erbracht hinzustellen, dass sämtliche charakteristischen Merkmale der Sitā-Idee sammt einer ganzen Fülle nahe verwandter Vorstellungen als volksthümlich und unvedisch zu betrachten sind. Um aber den gemeinschaftlichen Ideenkreis noch enger zu ziehen, will ich im Anschluss an den letzten Theil unserer Betrachtung den

¹ Eine Apsaras heisst Kumbhayoni MB 3, 1785, verschiedene Pflanzen heissen Kumbhalā, Kumbhavijaka, Kumbhikā, Kumbhinivija, Kumbhipāki, Kumbhika.

² Noch im heutigen Indien genießt eine Blume, Prensuderī, deren Namen auch Mädchen beigelegt wird, göttliche Verehrung.

³ Purūravas in Kālidāsa's Drama spricht seine Verwunderung darüber aus, dass die Entbindung der Urvaṣī plötzlich, ohne die Symptome der Schwangerschaft, erfolgt sei. Das liegt auf gleichem Boden. Urvaṣī, Str. 146, FISCHER und GELDNER, *Vedische Studien* 1, 271.

Hinweis geben, dass eine der Sītā-Entstehung ganz analoge Apsaras-Zeugung aus dem Veda zu erweisen ist. Es handelt sich um die (z. B. auch bei OLDENBERG, *Religion des Veda* beinahe übergangene) Göttin idā, welche, der irrigen Auffassung des *Pet. W.* zuwider, ÇB 1, 8, 1, 7 vor Manu's Augen entstand, indem sie mitten aus dem Wasser emporsteigend, sich quasi auf ihre Füße stellte.¹ Sie besteht vollständig aus Butter, Butter trieft auch von ihrem Gewande herab. Wenn wir uns nun gegenwärtig halten, dass Manu der Vater des Opfers, d. h. der erste Veda-Theologe ist, so wird alles von selbst klar, sobald wir den vorgeschlagenen Erklärungsmodus acceptieren. Manu als Theologe konnte nach vollständiger Uebersetzung der Sage ins Brahmanische eben auch nur eine theologisch aufgefasste Nymphe zur Tochter haben. Denn dass wir in der idā thatsächlich eine Nymphe zu sehen haben, erhellt nicht nur aus dem charakteristischen Zeugungsmodus, sondern auch aus der Thatsache, dass eine irā im Mahābh. 2, 393 als Apsaras und (charakteristischer Weise!) als Mutter der Blumen vorkommt.² Das Wasser, aus dem die epische Apsaras entstehen würde, ist in das brahmanische Lebens-Elixir, die Opferbutter (*ghṛta*) travestiert. Wenn deshalb R. V.

¹ V *pibd* so zu übersetzen! *pibd* = *api* + *pad*. Nach späterer Doctrin geht, der idā ganz analog, bei der Butterung des Oceans in buttergelbem Gewande des Segens Göttin Çrī hervor. Wie idā butterflüssig, ist die Meerentstiegene Thetis silberflüssig: A 538 es handelt sich wohl um die Darstellung des Elements (der Butter oder des Meeresschaums), dem beide ihren Ursprung verdanken. Irā gilt als Frau des Kaçyapa und Tochter des Dakṣa in einem späteren Texte (cf. *Pet. W.*) Die brahmanische Speculation aber macht sie später zu einer Trägerin des Substanzbegriffs. Auch darin ist die Analogie mit den Apsaras als den Wassern, in deren Gebilde alles organische Leben schliesslich eingeht, wie es daraus hervorkommt, unverkennbar. Zunächst wird deshalb die Idā (wir würden das Wort am besten mit „Nährstoff“ übersetzen) yñthasya mātā genannt, und tritt später als Kuh auf: Rgveda 5, 41, 19, V. S. 8, 43. Grhyasamgrahapariçiṣṭha kennt Idā unter den Worten für Kuh und Tait. Samh. sagt 1, 7, 1, 1 = paçavo vai idā. Doch hat derselbe Text in der Unterredung zwischen Samṣravas Sauvarcanasas mit Tumiñja Aupoditi (1, 7, 2) den ersten Versuch aufbewahrt, in dem Worte idā den Substanzbegriff zu entdecken.

² A. V. 10, 4, 24 kennt ghṛtācī als NPr. einer Blume, welche kanyā angedet wird. Cf. dazu ambe ambāle ambike, Anrede der mahiṣī beim aṣvamedha.

7, 16, 8 die *idā ghr̥tahastā* heisst,¹ wenn T. S. 1, 2, 5, 1 = R. V. 10, 70, 8 und oft von dem *ghr̥ta*-reichen Fusse der *idā* spricht (*idāyāḥ padē ghr̥tavati svāhā*), so sehen wir vor unseren Augen die einzelnen Glieder eines Sagegebildes entstehen, welches für uns die Kette der Beweise schliesst, dass der *Sītā*-Roman bis in seine Einzelheiten hinein als episches Motiv im Veda vorgebildet liegt. Wir haben zu diesem Beweise den Weg gewählt, die Geschichte der *Sītā*-Idee zu verfolgen. Zu dem gleichen Resultat führt schliesslich auch die Thatsache des Liebesverhältnisses zwischen dem Heroen und der Nymphe, das auf das uralte Zusammenleben zwischen Göttinnen und Menschen weist, wie dasselbe sich überall wiederholt (Numa Pompilius mit der Egeria, die Mahrten-Ehen, Odysseus und Kalypto, Viśvāmitra und Menakā u. s. w.). Eine andere Methode müsste die Sprache dieser Gāthā's untersuchen und durch Constatierung dialectischer Varianten die Brücke zwischen Veda und Epos schlagen. Wir haben uns einstweilen damit zu begnügen, die Geschichte einer einzelnen Idee dieser weiten Ideenreihe zu durchforsten und wollen jetzt dazu schreiten, deren specielle Localisierung und Ausgestaltung soweit wie möglich zurückzuverfolgen.

Von den Gāthās ausgehend, welche namentlich im Rāmāy; 1, 1, 86—93 und 6, 113, 1—11 als constanter Faktor unter den zahllosen Textvariationen bereits WEBER aufgefallen sind, bemerken wir, dass, wenn wir die von WEBER in den Text gesetzten Worte jener Strophen streichen und die gestrichenen hineinsetzen, wir zu Versen gelangen, welche den vedischen Gāthās ganz ähnlich sind — ähnlich nicht nur ihrem Versmass und ihren grammaticalischen Eigenthümlichkeiten, sondern auch ihrem Inhalt nach. Sie preisen die glückliche Regierung Rāmas und finden sich ihrem Inhalt nach ziemlich

¹ Cf. *ghr̥tasthālā* als NPr einer Apsaras, sowie die Angabe, dass Urvācī nur einige Tropfen *ghr̥ta* als Speise genossen hat, was auf Butterlibationen zurückgehen muss, welche derselben gebracht sind. R. V. 2, 35, 14 spricht von den *āpas naptre ghr̥tam annam vahanīḥ*. Charakteristischer noch ist A. V. 7, 109, 2 f., wo umgekehrt der Blitz aufgefordert wird, die Wasser zu bedienen: *ghr̥tam apsarābhyo vaha team agne pāṇismakṣebhyaḥ sikatā apaça*.

unverändert, aber natürlich in Prosa aufgelöst, im Çatapathabrähmaṇa wieder, wenn dieses im Aṇvamedhakāṇḍa das Lob der recht handelnden Könige der Vorzeit zu singen befiehlt. Der wichtige Unterschied zwischen der vedischen Stelle und der epischen besteht aber darin, dass der Veda-Text den Preis der Regierungszeit seines Königs nicht auf die Person Rāma's beschränkt hat, vielmehr nur ein allgemeines Schema aufstellt, welches in seiner festgewordenen Form die Vermuthung eines alten Ursprungs aufkommen lässt. Die Ehe zwischen Rāma und Sitā, deren Preis hier vor uns liegt, ist also nichts anderes als ein formelhaftes Schema für einen Gesang, den als episch zu erweisen die ganze vorausgegangene Betrachtung diene. Danach bleibt nur die Möglichkeit übrig, zu vermuthen, dass die Persönlichkeit des Rāma, die den Kernbestand der Sage nicht berührt, verschiebbar, die der Sitā aber, als der Sage wesentlich, constant ist. Diese Vermuthung wird nun in überraschender Weise durch die Thatsache bestätigt, dass der Atharva- sowie der R̥gveda im zehnten Buch und andere Texte¹ einen König Pṛthu Vainya erwähnen, welcher die Erde melkte; er melkte aus ihr den Ertrag des Feldbaus und des Grasbaus, darum leben die Menschen von dem Ertrag des Feldbaus und des Grasbaus. Noch Kālidāsa nennt die Erde in seinem Kumārasambhava Pṛthūpadiṣṭā.² Die Idee muss also tief eingewurzelt gewesen sein. Wer war nun dieser Pṛthu? Schon LUDWIG, R̥gveda 3, 145 erkennt seinen Namen als ‚nur allgemein typisch‘. Und doch muss er ein König und, wenigstens nach der Veda-Tradition, eine historische Persönlichkeit gewesen sein. Als Eigenname kommt er sonst nicht vor. Es ist daher namentlich angesichts des Umstandes, dass er also ein bloß ad hoc erfundenes Masculinum zu Pṛthivī, dem Worte für Erde, ist, unzweifelhaft, dass wir es bei ihm mit nichts anderem als dem ideellen Träger der Rāma-Idee in der Sitā-Vorstellung zu thun haben. Zu der Acker-

¹ R. V. 1, 112, 15 x 148, 5; ÇB 5, 3, 5, 4; K. 37, 4; A. V. 8, 10, 24; R. V. x, 171.

² Nach LUDWIG, *Mantral.* 167.

erde, dem bebaubaren Lande, als Weib, als *Prthivī* oder *Sītā*, tritt eben der jedesmalige *Prthu* oder *Rāma* als das männliche Princip. Dass der letztere zum Erzeuger gerade des Getreidebaus gemacht wird, ist für die Identificierung unserer Sage mit den behandelten Sagegebilden von entscheidender Wichtigkeit. Aus den alten Theilen des *R̥gveda* wüsste ich nicht einen einzigen Beleg der *Sītā*-Idee in dieser seiner strengen Form beizubringen. Das ist für die Beurtheilung dieses Textes, der erst Schritt für Schritt zu immer weiteren Concessionen an die Volksauffassung gezwungen wurde, recht wesentlich. Dagegen kennt MS 4, 3, 1¹ die Erde bereits als *Kṣetrasya patnī*, d. h. dem Femininum zu *Kṣetrapati*, dem Gemahl der Ackererde. Den *Kṣetrasya pati*² erwähnt bereits der *R̥gveda* (cf. oben). Die Stellen sind wenig charakteristisch und lassen die Uebersetzung als *genius loci* zu, jedenfalls aber das sexuelle Element schon hier in die Auffassung hinein verwebend. Doch hoffen wir einen weit sichereren Anhalt für das hohe Alter der *Sītā*-Idee und des *Sītā*-Gesanges finden zu können.

Wir sprachen von einem *Prthu Vaiṇya*. Woher der Beiname *Vaiṇya*? Das *P. W.* liest das Wort mit dentalem *n* und erklärt die Schreibweise mit cerebralem *ṇ* für falsch. Doch ist ein *Vena* nur schlecht bezeugt und zeigt die entsprechende Variante. Wenn wir also ein *Vaiṇya* mit cerebralem *n* in den Text setzen, so ist der Name, wie man diess von einem bloß fingierten *N. Pr.* mit leicht erklärbarem Vornamen verlangen muss, gut etymologisierbar und eröffnet eine weite Perspective: denn *Vaiṇya* ist eine Adjectivbildung zu *viṇā* und heisst also: zur Laute gehörig. Was bedeutet diess? WEBER in seinen Arbeiten: ‚Ueber die indische Königsweihe‘ und über: ‚Episches im vedischen Ritual‘ belehrt uns darüber, dass bei mehreren Gelegenheiten welche dem Könige im Gegensatz zu dem Priesterstande die erste Rolle zuweisen, also namentlich bei seiner Krönung und dem grossen Rossopfer, eine erhebliche Anzahl rein

¹ Bei WEBER, *Rajas*. 12 Anm. 3.

² Kauṣ-Brāhm. 30, 11. Kāth. 9, 17; 24, 10; 26, 1.

volksthümlicher, im Veda sonst nicht auffindbarer Gebräuche und Anschauungen, zu Tage tritt, welche zu den rein brahmanischen Opfern das Gegenstück bieten. In die Lebensauffassung des Kriegerstandes, in seine Sitten gewinnen wir einen trefflichen Einblick, wenn wir von den Kriegszügen, welche jährlich von neuem unternommen werden sollen, von der gewohnheitsmässigen Wegräumung der gefährlichen Anverwandten des Königs, von seiner Vorliebe für das Würfelspiel und den Arrac, nicht minder aber für die Weiber und für Zoten hören. In diesen Kreis nun gehört ein Gesang, bedeutender Weise nicht von Brahmanen, in deren Händen doch das Opfer ausschliesslich lag, sondern als Duett von einem Krieger und einem Brahmanen gesungen, also unvedischer Natur. Dieser Gesang ist dazu bestimmt, der Aufforderung des Adhvaryu-Priesters Genüge zu leisten, den Opferherrn mit den guthandelnden Königen der Vorzeit zusammen zu preisen.¹ Man sieht, dass es sich hier um ein reines Purāṇa-Motiv handelt, um eine Märchenerzählung, vorgetragen vor einem aus Laien bestehenden Publicum vonseiten eines Mannes, welchem die Veda-Doctrin fremd ist — denn es ist evident, dass das Hineindringen des Brahmanen neben dem Kṣatriya in diesen echt volksthümlichen Theil des Pferdeopfers zu den jüngsten Theilen des Rituals gehört. Auch hier zeigt sich also die Vorliebe der Kriegerkaste für epische Motive und die engste Verwandtschaft mit der Prthu-Idee. Wie hier, so dort handelt es sich um Könige, deren Sängerschulen durch eine mythische Genealogie den Ruhm ihres Herrn erhöhen sollen. Die formelhafte Kunde von einer märchenhaften Vergangenheit hat in den Sängerschulen, welche den mit Volksbelustigungen verbundenen Opfern zu dienen berufen waren, eine Pflegestätte gefunden. Die Perspective, welche sich hier eröffnet, wird eine weite, sobald wir erwägen, dass das Hinzuziehen jener Sänger zum Opfer doch eben nichts weiter als eine Concession an alte Volkssitten war; alte Märchenlust des indischen Volkes, die noch heute den Fremden in Erstaunen setzen soll, findet in diesen alten An-

¹ So nach Āp. Çr. S. 6, 13.

gaben bereits einen einzelnen Reflex. Zweifellos genossen also derartige Erzählungen, obwohl ursprünglich mehr Hof- als Volkspoesie, eine grosse Popularität. So wird das Nomen Proprium: *vaiṇya*, d. h. der im Gesange Fortlebende, für das Prototyp eines den Ackerbau schirmenden Königs oder göttergleichen Landesherrn verständlich. Mit der Thatsache der Popularität jener Ideen muss auch die von WEBER, *Rāmāy.* 56, Anm. 1 citierte Angabe des Adhyātma-Rām., dass Valmiki von niedriger Kaste sei, irgendwie zusammenhängen. Wie eng sich an diesen Ideenkreis die ungeheure Kette der persischen Tradition anknüpft, welche Firdosī in seinem Schah-Nāmeh zu verklären verstanden hat, sei hier nur andeutungsweise erwähnt. Von höchster Bedeutung für unsere Zwecke wäre es dagegen, wenn wir die Grundlage der Sitā-Idee noch über die gewonnenen Glieder hinaus in einer Zeit wiederfinden könnten, welche der indo-persischen Gemeinschaft näher liegt, mithin einerseits in der altpersischen Tradition eine Stütze finden könnte, andererseits aber ihre Zugehörigkeit zu dem indischen Ideenkreise nicht verläugnete. Einen Anhalt für das Vorhandensein so weitreichender Beziehungen bietet nun die Persönlichkeit des Jama, welcher, wie schon bemerkt, den späteren Mann vertritt. Jama ist erster Mensch und erster König. Von ihm sagt Yagna 9 (cf. ROTH, *ZDMG.* 4, 146?): „Unter seiner Herrschaft hat er Herden und Männer vom Tode, Gewässer und Bäume von der Dürre befreit, und die Nahrungsmittel unerschöpflich gemacht. Während seiner ruhmreichen Herrschaft gab es weder Frost noch Hitze, weder Alter noch Tod, noch dämonischen Neid.“ Wenn wir nun das von ÇB 13, 4, 3, 7 für den zweiten Tag des zehntägigen aṇvamedha-Cyclus vorgeschriebene Purāṇam von Yama hinzunehmen und das Vorhandensein einer alten Sängerschule in der Avesta-Zeit feststellen,¹ so erweist sich Yama, der indo-arische Urregent, zugleich

¹ Nach den Berichten der Griechen haben die Perserkönige ein ganzes Heer von Sängern unterhalten, und die Thaten der Helden wie das Lob der Götter vorgetragen. SCHACK, *Das Königsb. d. P.* S. 31. Den ganzen von uns gezeichneten Verlauf der Sitā-Rāma-Idee zum Rāmāyana-Epos scheint SCHACK vorwegzunehmen, wenn er a. a. O. p. 30 die Vorgeschichte des Schahnāme in folgender Weise sich

als der mythische Begründer einer epischen Schule, in deren Mittelpunkt natürlich seine eigne Persönlichkeit stand. Damit ist aber unsere Stellung zu den epischen Elementen des Veda sowie dem indischen und persischen Epos gegeben: so falsch es ist, die Gāthā-Poesie des Veda mit dem Veda selbst auf die gleiche Stufe zu stellen, so evident irreführend ist es, in ihrer im Veda uns erhaltenen, also durch brahmanische Hände gegangenen Form eine ungetrübte Quelle der Volkspoesie erkennen zu wollen.

Zur indopersischen Urzeit zurückkehrend, können wir noch über dieselbe hinaus die Spuren eines epischen Gesanges, wie ich nur anhangsweise erwähne, vielleicht in den Händen der Centauren gelagert finden, vorausgesetzt, dass wir in ihnen wirklich, wie ich vermute, an ihre Pferde angewachsene Reitervölker zu sehen haben, die, in vollständiger Parallele zu kriegerischen Stämmen Indiens, neben der Heilkunst auch dem Gesange, welcher wohl nur ein epischer gewesen sein konnte, ihre Pflege zuwandten.

Zu unserem Ausgangspunkte zurückkehrend, stellen wir fest, dass die Thatsache der Pflege der Rāma-Sītā-Idee durch besondere Sängerschulen schon die Beantwortung der Frage in sich birgt, wer Rāma war und warum gerade er zum Repräsentanten einer im altindischen Volksleben eine so ausserordentliche Rolle spielenden Idce wurde. Wir haben in ihm einen bereits in früher Zeit herrschenden König zu sehen, den seine Sänger etwa zum Dank für seine Freigebigkeit unsterblich gemacht haben. Diese Auffassung wird durch Nachrichten wie die des Harivaṅṣa 2352 bestätigt, nach der Pūrāṇenkundige Leute die Thaten des Rāma in gāthā-Form zu besingen pflegen.¹ Aus der Anzahl der Saiten, welche die Laute ehemals hatte, und dem Studium der gāthā-Ḍoken wird sich auch für die Erkenntniss des Vortrags jener Gesänge noch vieles gewinnen

vorstellt: Rhapsoden werden die Thaten der Helden und Könige in abgerissenen Liedern gefeiert haben, bis aus Verbindung und Zusammenschmelzung derselben mehr und mehr ein epischer Körper erwuchs.⁴

¹ *gāthāṣṣṣpyatra gāyanti ye purāṇavidō janāḥ Rāme nibaddhās tattvārthā mūhātmīyam tasya dhāmataḥ.*

lassen. Wenn wir endlich den Versuch der Localisierung der Rāma-Sage machen wollen, so bietet die Thatsache, dass der Kosala-Videha-König Janaka als Vater der Sītā genannt wird, einen interessanten Anhalt. Von dem Lande der Videhas wissen wir nämlich, dass dasselbe aus einer Sumpfreigion durch den Gewerbeeifluss seiner Bewohner in einen Streifen blühenden Landes verwandelt worden ist.¹ Daran knüpft sich eine Mythe, die in volkstümlicher Gestalt jedenfalls besagt haben wird, dass Agni, der Feuergott, in eigener Person dem kämpfenden Heere den Weg in dieses Land gewiesen hat, d. h. dass die Brandfaekel des Krieges die Gegner aus einem Lande vertrieb, das sodann die Segnungen des Ackerbaus erfahren sollte. Wo konnte eher als hier die kraftvolle Regentschaft eines Monarchen unter dem Bilde seiner Vermählung mit der hier tatsächlich dem Wasser entstiegenen heiligen Ackererde eine dauernde Gestaltung gewinnen? Denn die heilige Ackererde ist in der That die Tochter von dem Repräsentanten eines Volkes gewesen, das die Sumpfreigion des westlichen Indiens zur fruchtbaren Mutter eines ganzen Volkes gemacht hat. Wie jede indische Sage, so hat auch die Sītā-Mythe entsprechend dem Kreise, aus dem sie entsprungen, ihre Variationen, die, wenn wir die indische Terminologie anwenden wollen, als aus der adhyātman- und adhidaivatam-Auffassung entsprungen bezeichnet werden können. Die erstere, die makrokosmische, macht den irdischen König zum Götterkönig und das Ackerland zur Erde im Sinne eines kosmischen Objects, die letztere, die mikrokosmische, den König, d. h. den Repräsentanten einer räumlich und zeitlich eingeschränkten Kulturbewegung, zum empirisch aufgefassten Individuum und das Ackerland, ganz dementsprechend, zum zeugungskräftigen menschlichen Mutterleib. Jene Auffassung findet sich in den Veda-Texten zum Beispiel in der Darstellung der Aditi, d. h. der Erdgöttin, als Viṣṇu-patnī, als Gemahlin Viṣṇu's, cf. VS 29, 60, TS 4, 4, 12, 5; 7, 5, 14, 1, deutlicher noch in der Bezeichnung des Indra als Gemahls der urvarā, des fruchtbaren

¹ Die Litteratur hierüber ist zusammengestellt bei ZIMMER, *Altind. Leben* 5 ff.

Landes (R V 3, 21, 3), diese dagegen (die mikrokosmische) z. B. (cf. Vendidad 3 und in der ganzen indischen Profanlitteratur) in der Vorstellung der menschlichen Geschlechtsverbindung unter der Form der Beackerung des Feldes räumlich und zeitlich ungeheuer weit verbreitet vor.¹ Bei verschiedenen indogermanischen Völkern nach-

¹ Dem primitiven Menschen galt das ganze Reich des pflanzlichen, thierischen und menschlichen Lebens als eine Einheit, die Promiscuität der einzelnen Gruppen als möglich. Die Pflanze ist die Nährmutter des Thieres, dieses die des Menschen, oder, um im vedischen Sprachgebrauch zu bleiben: aus dem Wasser kommen die Pflanzen, aus diesen das Thier, aus diesem der Mensch. Daher die z. B. in der Genesis sich vorfindende Schöpfungsreihe. ANAXIMANDER begründet seine Ansicht, dass die Menschen von Thieren gezeugt seien, darauf, dass die letzteren früher Selbständigkeit erlangten und nach kurzer Säuglingsperiode schon bald eigne Nahrung suchten: *Zeitschr. f. Ethnol.* 1, 48. Das warmblütige Thier, resp. den Menschen, als das letzte Glied der gesamten Wesensreihe aufzufassen, nützte schon die erfahrungsmässige Reduction der Zeugungsfähigkeit bis auf einmalige Geburt, von dem Milliarden von Sporen abwerfenden Pilz bis zu dem nur alle vier Jahre ein Junges werfenden Elefantenweibchen: BASTIAN, *Elemente* II, 27. Paarung von Menschen mit (anthropomorph gedachten) Pflanzen sind der Sage nicht unerhört. Aus der Betrachtung des Geheimnisses des Wachstums ergaben sich bald die Analogieen zur Fruchtbarkeit im allgemeinen und der menschlichen im besonderen. Der Mann wurde mit der erzeugenden Pflugschar, die Frau mit der Furche verglichen und der σπορος bezeichnete sowohl den pflanzlichen als den thierischen Samen. Daraus folgte das Heruntragen der Phallus-Bilder, des lingam und yoni: BASTIAN, *Mensch in der Geschichte* 3, 58, cf. *ib.* 42 und 368, s. a. HAHN, *Zeitschr. f. Ethnol.* 26, 607. Der Volksglaube zog seine Consequenzen in der versuchten Befruchtung von Weibern durch Bespritzen mit Wasser namentlich als Erntegebrauch, cf. PERGER, *Pflanzensagen* 192, in der Tüchtigmachung von jungen Ehemännern durch Hineinwerfen in einen Brunnen: MANNHARDT, *Baumkult* 1, 488, in der sehr folgerichtig durchgeführten Identifizierung des sterbenden und sich erneuernden Lebens mit dem im Frühling sich verjüngenden Samenkorn. Das letztere Bild ist nicht blos biblisch, sondern findet sich z. B. selbst bei den Indianern: BASTIAN, *Verbleibsorte* 67, es liegt den griechischen Mysterien zu Grunde: derselbe, *Beiträge* 82 und muss der in Athen gebrachten Ceremonie den Ursprung gegeben haben, Samenkörner auf Gräber zu streuen, *ib.* 120, Anm. 2. In der Jahreszeit, die den Mutterschoss der Erde zum Schwellen bringt, reihte sich durch den Trieb der Liebe Mensch an Mensch. Der Frühling zieht in das menschliche Herz nicht weniger ein als in die Natur. Die Sitten der Maibrautschaft, der Erwählung eines Maikönigs und einer Maikönigin, des Maigrafs und der Maigrafin (cf. MANNHARDT, *Baumkult* 1, 422 ff.) geben davon Kunde. Nicht minder bekannt ist der altdeutsche Kornmann neben der Kornmutter, der Haferbräutigam neben der Haferbraut (so wird die Binderin

weisbar, klingt letztere Versinnbildlichung auch bei uns bis auf den heutigen Tag nach. Zum Schlusse unserer Betrachtung angelangt,

der letzten Garbe genannt). In Schlesien wird die Binderin der letzten Garbe als Waizenbraut oder Haferbraut, die Erntekrone auf dem Haupte tragend, an der Seite eines Bräutigams, von Brautjungfern begleitet, in vollständiger Nachahmung eines Hochzeitszuges feierlich zum Hof eingeholt: MANNHARDT, *Korndämonen* 30. Wie man also die Fruchtbarkeit des Feldes unter dem Bilde der weiblichen Zeugungsfähigkeit begriff, so wurde die Halmfrucht als ein Kind gedacht, das dem Schoss der Erde entsteigt und im Kornschnitt von der Mutter losgelöst wird: *ibid.* 28. In mehreren Kreisen Westpreussens wird die aus der letzten Garbe verfertigte Menschengestalt Bankert (uneheliches Kind) genannt und ein Knabe hineingebunden oder ein grosser Kerl hinter der Puppe versteckt. Der letzten Binderin, welche die Kornmutter darstellt, rufen die Uebrigen zu, sie werde niederkommen; sie schreit und weint, wie in Geburtsschmerzen; ein altes Weib als Grossmutter spielt die Hebamme. Endlich ruft man, das Kind sei zur Welt gekommen, der eingebundene Knabe oder der hinten versteckte Mann wimmert nach Säuglingsart. Die Grossmutter wickelt einen Sack als Windel um den Bankert, und jubelnd führt man das Kind, das draussen nicht frieren dürfte, in die Scheune: *ibid.* 28. Die Wechselwirkung von menschlicher und pflanzlicher Fruchtbarkeit veranlasste die Sitte der Vereinigung menschlicher Paare auf dem jüngst bestellten Acker. Im Rausch wurde auf dem Saatfelde der Beischlaf vollzogen, wie sich überall mit den Erntefesten Orgien verbinden: *Zeitschr. f. Ethnol.* 21, 144. Diese Sitte ist aus Java bezeugt: BASTIAN, *Elemente* 112 f., und auch in Indonesien wohl nicht unbekannt gewesen: *ibid.* 75. Die Peruaner betriegen sich zur Saatzeit und verbinden sich mit der ersten Frau, die ihnen in den Weg kommt: *Zeitschr. f. Ethnol.* 21, 152. — Der Mythos kennt das Concubinat auf dem Ackerfelde in der Sage von Demeter, die auf dreimal gepflügtem Boden den Jasion umarmte und den Plutos gebar. Bereits BASTIAN hat die völlige Analogie der hochbedeutsamen Sage mit der Sitā-Idee erkannt: *Zeitschr. f. Ethnol.* 17, 218, cf. *ibid. Elemente* 121. Hier wie dort wird die Mutter Erde von einem Menschen schwanger gemacht und gebiert von ihm den Getreidesegen. In der Demeter-Sage liegt die einfache Allegorie des Erntesegens, den der vom Landmann befruchtete Acker giebt. BUCHHOLZ, *Homeriche Realien* 3, 1, 298 f. „Spätere Dichter und Mythographen übertragen auf Jasion das Verdienst seiner Mutter, indem sie ihm nicht nur die Verbreitung des Demeterkults und des Getreidebaus, sondern auch die Erfindung des letzteren zuschreiben,“ *ibid.* 299. Wir erkennen deutlich das allmähliche Hervortreten des sich Gattenrechte anmassenden Sterblichen gegenüber der Göttin Erde, mithin das Grundmotiv der Sitā-Sage wieder. Auch der letzte Schritt, den die indische Ausgestaltung des alten Motivs thut, die Verflüchtigung beider Figuren zu mythischen Persönlichkeiten, wie Prthu und Prthivi, findet seine Analogie in dem griechischen Paare des Koros und der Kore, oder dem lateinischen Liber mit der Libera. — Der von MANNHARDT in dem mehrfach citierten classischen Werke über den Baumkult erwähnte Brauch,

kann ich den Hinweis darauf nicht unterlassen, wie schön, wie bedeutsam der Gedanke ist, den wir auf dem Wege einer so umständlichen Beweisführung wiedergewonnen zu haben glauben. Die geheiligte Institution der Ehe, welche hier bereits in der reinen Form der Monogamie erscheint, wird zum Symbol des innigsten Zusammenlebens eines Volksrepräsentanten mit einer im Ackerbau die Keime aller höheren Kultur in sich tragenden Muttererde. Die Monarchie zeigt in ihrer patriarchalischen Herrschaft, welche das regierte Reich als Weib sich unterworfen, die erzeugten Kinder also als Landeskinder sich unterthänig machte,¹ die socialen Verhältnisse einer frühen, aber gesunden Zeit, deren Nachklang, im Liede verklärt und festgehalten, noch manche spätere Generation erfreuen konnte.

Nur ungern mag ich mich zu einer Auseinandersetzung mit der Hypothese JACOBI'S (in seinem so verdienstlichen Werke über

dass in England sich Paare von Männern und Weibern auf der frisch bestellten Erde wälzen, ist nichts als eine Abschwächung des im vedischen Ritual fixierten Beilagers des Rāma mit der goldnen Statue der Sītā. Auch der Glaube, dass der Mensch durch innige Berührung mit der Mutter Erde sich von Krankheiten befreie, indem diese ihn gewissermassen zugleich mit der keimenden Frühlingssaat von neuem gebärt (ein dem Antäus-Mythus nahe verwandter Zug) gehört hierher. Beim ersten Kuckuksruf wälzt sich der Meininger, hessische, westphälische Bauer ein paar Mal auf der Erde, um das Jahr hindurch frei von Rückenschmerzen zu bleiben. Gerade so warf sich im alten Griechenland rücklings nieder und wälzte sich auf der Erde, wer eines Weißen ansichtig ward: MANNHARDT, *Baumkult* 1, 483. Bavaria 1863 S. 319 f. Wer an Schwindel leidet, läuft nach Sonnenuntergang dreimal nackt um ein Flachsfield, dann bekommt der Flachs den Schwindel: MANNHARDT, *Baumkult* 1, 18. Die Hexen (d. h. die heidnischen Zauberinnen) baden sich nackt im Roggen, weil sein Tau kräftigt und verjüngt. Der Roggentau im Mai vertreibt auch die Sommersprossen: PERGER, *Deutsche Pflanzensagen* 111 f.

¹ Man vergegenwärtige sich noch, dass der König noch im deutschen Mittelalter als persönlicher Besitzer des Grundes und Bodens galt. Da nun die Ackererde belebt gedacht wurde, hatte er an sie die Gattenrechte und Gattenpflichten. Wer diese nicht erfüllte, konnte das Schicksal des schwedischen Königs Domaldi theilen, der wegen Misswuchses getötet wurde: Yngligas. 18 SIMROCK, *Mythologie*⁶, 508. Muss doch der patriarchalische Monarch vielfach bei seinem Regierungsantritt gute Ernte garantieren.

das Rāmāyana, Bonn 1893) entschliessen. Möge meine Theorie neben der Seinigen zu recht bestehen bleiben. Für uns kommen namentlich die Seiten 127 ff. in Betracht. JACOBI widerlegt zunächst die Ansichten von LASSEN und WEBER, nach denen die Eroberung, resp. Ausbreitung der arischen Kultur der Inhalt der Rāma-Sītā-Legende ist und verwirft die Ansicht TALBOYS WHEELER's, dass in dem Epos ein allegorischer Kampf gegen den Buddhismus zu sehen sei. JACOBI's Ansicht (S. 130 ff.) geht nun dahin, dass Sītā die Ackerfurche, d. h. die Fruchtbarkeit, den Erntesege darstellen,¹ Rāma ein Substitut Indra's und Ravana eine Hypostase Vṛtra's sei. Es handele sich also um den Kampf des Indra (Rāma) mit Vṛtra (Ravana), welcher letzterer dem Indra seine Kühe raubt wie Ravana dem Rāma seine Sītā. Hanumat als Freund Rāma's ist der Monsun, weshalb er auch Mārutātmaja oder Māruti genannt wird und dem Ravana die Sītā entreisst wie Saramā, die Götterhündin, den von den Pāpī's versteckt gehaltenen Schatz zurückverlangt, nachdem sie im Auftrage Indra's die Wasser überschritten — ein Bild des die Wolkenwasser aus der Hand des Dämons der Dürre befreienden und heraufführenden Sturmes.

Zunächst ist nun darauf aufmerksam zu machen, dass JACOBI selbst die Identification von Rāma mit Viṣṇu als eine Thatsache bezeichnet, die dem Dichter des ersten und letzten Buches des Epos immer vor Augen steht (S. 65). In den fünf echten Büchern aber sei, von wenigen eingeschobenen Stellen abgesehen, Rāma durchaus immer Mensch. Nun frage ich: wie wäre der Process zu erklären

¹ Er fasst die Gründe dafür in folgender Weise zusammen: Schon R̥gveda 4, 57, 6 f. wird die personifizierte Ackerfurche unter dem Namen Sītā göttlich verehrt. In späteren vedischen Texten, die WEBER, *Abhandlungen der Akad. der Wissensch.* Berlin 1858, S. 370—73 zusammengestellt hat, wird sie ebenfalls als Genie des Ackerfeldes, als ein Wesen von grosser Schönheit gepriesen und zwar gilt sie dort als Indrapatnī und Parjanya-patnī. Namentlich kommt das Adbhūtādhyāya des Kauṣika-Sutra und das Pāraskara-Gṛhya-Sutra in Betracht. Dass die Sītā des Rāmāyana identisch ist mit der vedischen Sītā, kann nicht bezweifelt werden, denn sie kommt aus der Erde hervor, als Janaka einst pflügte (I, 66) und zuletzt verschwindet sie unter dem Erdboden in den Armen der Göttin Erde (VII, 97).

und wo hätte er eine Analogie, der einen Gott zunächst zum Menschen umschüfe und diesen dann in einen anderen Gott zurückverwandelte? Und wo fänden sich Kreuzungen des Indra- und Viṣṇu-Kultes die ihrem ersten Ursprung nach vielleicht gleich alt sind?¹ Wo irgendeine Spur der mythischen Person oder Tracht Indra's bei Rāma? Mir scheint es, als ob schon die Annahme des absoluten Verlustes jeglicher die so markante Figur Indra's zierender Attribute bei Rāma's doch jedenfalls historisch schon frühzeitig auftretender Persönlichkeit sehr gewagt ist. Vor allem aber haben wir ein Bedenken: der Stoff der Rāma-Sitā-Legende war populär, die Sage von der Heldenthat Indra's ein seit ältester Zeit als fortbildungsunfähig sich erweisendes brahmanisch-doctrinäres Machwerk. Neben der uns erhaltenen Priesterpoesie des Veda hat es eine volksthümliche Kunst und Kunstpflege gleichen² oder höheren Alters gegeben.

¹ Ich glaube, es ist ganz verfehlt, den Sectenzerfall, von dem sich doch schon im Veda ganz handgreifliche Spuren finden, für die erreichbare älteste Zeit der indischen Litteratur in Abrede zu stellen. Namentlich muss Varuṇa seine speciellen Verehrer, die ihn monotheistisch ausstatteten, gehabt haben, während er dem grossen Volke nur Wassergott war. Darauf weisen mit grosser Bestimmtheit die Wünsche der Sänger hin, zu Varuṇa's Heimstätte zu gelangen, wie andererseits von dem Glück auf Viṣṇu's höchster Stufe gesprochen wird. Alles diess wäre doch unsinnig, wenn wir ein geeinigtes Pantheon annehmen. Vielmehr verlangt ein jeder Sänger die von dem Gott seiner Verehrung als Remuneration für dieselbe gespendete specielle Seligkeit. Auf eine frühere Stufe führt der Himmel des Yama zurück, der mit den meist solaren Gottheiten des Veda, die den eschatologischen Ideen noch ganz entrückt waren, nichts zu thun hat. Ein sicheres Indicium für die Existenz eines speciellen ṛgvedischen Viṣṇu-Kultes scheint mir namentlich in der unendlich häufigen Wiederholung des Preises seiner drei Schritte zu liegen. Entweder hält man die vedischen Sänger für Paralytiker, die nur denselben Satz zu schwatzen vermochten, oder man vermutet in dieser Einseitigkeit eine Tendenz und ich sehe nicht, welche Tendenz man in ihr vermuten könnte als die, jene traditionelle Riesenthat als ein Wunder von Viṣṇu's Macht in die Welt hinauszuposaunen, um sich dadurch anderen Seiten gegenüber zu behaupten; wie die Verfasser unserer alten christlichen Kirchenlieder beständig das Liebesopfer Christi in apologetischer Absicht preisen.

² Rgveda 9, 10, 3 spricht z. B. von Königen, die durch Preisgesänge verherrlicht werden. Diese Verherrlichung muss im Rahmen der volksthümlichen Poesie und durch Barden erfolgt sein. Ueber die Pflege des Rāmāyana im Rahmen einer Bardendichtung spricht sich JACOBI S. 62 folgendermassen aus: Wie wir aus

Beide gingen nebeneinander her, es ist aber höchst unwahrscheinlich, dass sie ineinander übergingen, vielmehr hatte jede Gattung der landläufigen Poesie ihr vorgeschriebenes Schema, das sie einhielt und in dem sie sich wohl fühlte. Man vergleiche die Recepte zur Anfertigung des zehntägigen Gesangscyclus beim Rossopfer, wie das Çatapathabrähmaṇa sie giebt; man vergleiche unsere Theorie der Entstehung der Rāma-Sitā-Legende. Was berechtigt uns zu der Annahme, jene uralten Bardenschulen hätten sich des von den Brahmanen so lange breit getreteuen Stoffes bemächtigt? — Noch andere Gründe sprechen gegen Jacobi's Hypothese. Ueber Vṛtra sind zwar, wie wir wissen, die Acten nicht geschlossen. Meine alsbald näher zu begründende Ansicht habe ich an anderem Orte geäußert.¹ Jedenfalls deckt sich die Hauptfunction Vṛtras, die Himmelswasser gefangen zu halten, unter Zugrundelegung der bisher angestellten natursymbolischen Deutungsversuche in keiner Weise mit der Thätigkeit des raubenden und entführenden Ravana. Wichtig wäre folgende Untersuchung: der Monsun geht bekanntlich in südwestlicher Richtung; Indra erschlägt den Vṛtra nach den Angaben der Brähmaṇa in ganz

dem Rāmāyana selbst erfahren, wurde es von Rhapsoden theils recitativ vorgetragen (*path*), theils unter Begleitung eines Saiteninstruments gesungen (I, 4, 8; 34. VII, 71, 14 f.; 94, 4 u. s. w.), und mündlich überliefert (I, 4, 10 ff.) zunächst von den beiden mythischen Söhnen Rāma's und Zöglingen Vālmiki's, Kuça und Lava, in deren Namen man schon lange die volksetymologische Ausdeutung von Kṇçilava (Barde, Schauspieler) gesucht hat. In alten Zeiten, als die epische Poesie blühte, bestand ebenfalls die Institution der fremden Sänger, Spielleute, Rhapsoden, und es ist natürlich, dass jedes Gedicht, welchen Ursprungs es auch gewesen sei, nach Art der epischen Gesänge fortgepflanzt, d. h. durch Rhapsoden mündlich überliefert wurde. Das war auch mit dem Rāmāyana der Fall: es wurde zum Eigenthum der fahrenden Sänger. — Dass Jacobi die volksthümliche Poesie für sehr alt hält, drückt er auch S. 63, Anm. 1 aus: „erst nachdem der Rhapsodenstand gesunken war infolge des Aufkommens einer kunstvolleren Dichtung und deren Pflege in anderen gelehrten Kreisen, und nachdem die Schrift immer mehr praktische Verwendung gefunden hatte, wird man zur schriftlichen Anzeichnung des bis dahin mündlich Ueberlieferten übergegangen sein,“ *ibid.* 62, Anm. 1: „Dass die vortragenden [Rhapsoden] ursprünglich Brahmanen sein mussten, scheint mir durch VI, 128, 115 nicht bewiesen.“

¹ *Zeitschr. f. Ethnol.* Jahrg. 1901, S. 77.

bestimmten Himmelsrichtungen. Wenn diese letzteren nicht ausschliesslich oder vornehmlich mit der Richtung des Monsuns übereinstimmen, so ergibt sich angesichts der Starrheit und Zuverlässigkeit der brahmanischen Tradition daraus von neuem ein schwerwiegendes Moment gegen JACOBI's Theorie. — Wenn ich den Parallelismus von Vṛtra und Ravana als haltlos bezeichnete, so wird diese Auffassung dadurch, dass der Sohn des letzteren Indrajit, also Indratöter heisst, kaum widerlegt. Für den dem Gotte unterlegenen Vṛtra wäre dieser Name der denkbar ungeeigneteste gewesen und kommt auch thatsächlich niemals vor. Ausserdem sind die Namen der Söhne mythischer Persönlichkeiten, also des Indrajit gegenüber dem Ravana, meist der Ausdruck jüngerer Manifestationen ihrer Väter, lassen also auf halbverschollene Reste der Wesenheiten oder Thaten dieser wohl kaum jemals schliessen. — Auch in der Handlung des Rāmāyana kann ich keine Aehnlichkeit mit dem Inhalt der Indra-Vṛtra-Legende entdecken. Kann man denn den Raub einer Frau als spätere Entwicklung aus dem Raube einer Kuh auffassen? JACOBI freilich wendet die Frage anders, indem er nicht die Handlungen der Sage, sondern deren ihnen nach seiner Meinung zukommende natursymbolische Bedeutung in Analogie zu einander stellt und Sitā wie die Kühe des Indra als Ackerbau- und Wassergenien auffasst. Ein solches Verfahren ist doch aber nur gerechtfertigt, wenn die Sitā-Legende in einer Zeit entstanden wäre, in der die natursymbolische Bedeutung der Indra-Vṛtra-Sage noch am Tage lag, also in einer (auch nach OLDENBERG's dankenswerthem Hinweis) der Abfassung des Rgveda vorausliegenden Periode. Wenn wir aber ferner den avestischen Veretragna als Beweis für das gewaltige Alter des Indra-Vṛtra-Mythus in seiner vollen, körperlichen Sagengestaltung hinzunehmen, so stösst die Hypothese einer Entlehnung der Sage in der ihrer mythischen Verdichtung vorausliegenden Zeit auf unüberwindliche Widersprüche. Diess meine Bedenken gegen JACOBI's Erklärungsversuch.

Dem im Vorausgehenden, schon vor mehreren Jahren Aufgestellten habe ich der Hauptsache nach nichts hinzuzusetzen. Noch

immer sehe ich in den von KUHN so glänzend nachgewiesenen indogermanischen Sagenzügen von der Vermählung von Nymphen mit Sterblichen den Urkeim unserer Legende; in der Auffassung von weiblichen, den allgemeinen Nymphencharakter wahren Localgottheiten als den segenschwangeren Weibern ackerbautreibender Männer die erste Ausgestaltung des Rāma-Sītā-Mythus; in der Entführung der Sītā durch den Rakṣas Ravana in kulturhistorischer Hinsicht eine alte Form des rākṣasa-vivāha oder der Raubehe, wie sie gerade in der ersten Zeit der arischen Ansiedlungen in den von Ur-
einwohnern bevölkerten Gegenden des nordöstlichen Indiens häufig genug gewesen sein mag, in mythologischer Hinsicht aber mit einer wenngleich nicht völligen Sicherheit eine Wiederkehr des alten Persephone-Motivs. Wir wiesen bereits im Vorausgegangenen auf die Wahrscheinlichkeit hin, dass der Idee der Liebe des Ackerfeldes zu einem Sterblichen der Mythos von der Begattung der fruchttragenden Erde durch den männlichen Himmel vorausgegangen oder parallel gelaufen sein mag. Auf germanischem Boden steht die Liebe der eingeschlafenen Pflanzengöttin zu dem sie küssenden Götterjüngling, der strahlenden Sonne, im Mittelpunkt dieser Sagen.¹ An Stelle des Schlafes tritt im indischen Mythos das plötzliche Verschwinden und Wiedererscheinen aus dem Ackerboden, die Verbannung der Sītā, übrigens ein dem Germanenthum ebenfalls geläufiges Motiv,² resp. ihr Geraubtwerden durch einen Dämon.³ Die Vermenschlichung dieser mythischen Gestalten hat nichts befremdendes. Wir wiesen bereits darauf hin, dass ein sehr consequent durchdachter Parallelismus zwischen menschlichem und pflanzlichem Wachsthum, zwischen animalischer und vegetabilischer Zeugung im Völkerglauben existiert. Wie man der Fruchtbarkeit des Ackerbodens dadurch förderlich

¹ S. MANNHARDT, *Baumkult* 1, 422—447, der die Versionen dieses Mythos bearbeitet.

² Cf. *ib.* 444 f: Die Entrückung der Vegetation wird immer unter dem Bilde der verlassenen Geliebten, Gattin oder Brant und dem Verweilen des Mannes in entlegener Ferne ausgedrückt

³ *Ib.* 445.

sein zu können hofft, dass man sich auf ihm begattet — in der abgemilderten Form sich einzelne Personen oder Paare sich auf ihm herumwälzen¹ — wie er stets als der weiblichfruchtbare und mütterliche erscheint und deshalb zu den Frauen in besondere Beziehung gesetzt wird,² so gilt die ausgetragene Frucht des Herbstes als der nach Geburt ringende Keim des im künftigen Jahre sich erneuernden Lebens. Deshalb wird z. B. in der germanischen Auffassung neben der Meinung, dass die Geister des alten Jahres im neuen ihre Wirksamkeit wieder beginnen, der Glaube festgehalten, dass die Vegetationsdämonen des Ackerfeldes durch Schnitterhände ihren Tod fanden, um zu immer neuen Zeugungen wieder zu erstehen. Deshalb ruft man der die Kornkuh darstellenden Binderin der letzten Garben zu, sie bulle, d. h. sie bereite sich zur neuen Empfängnis

¹ MANNHARDT, *Baumkult* 1, 480 ff. weist darauf hin, dass die Liebesspiele zur Frühjahrszeit die Zeugungskraft der sich verjüngenden Natur versinnbildlichen(?) sollten und berührt die Sitte des gemeinschaftlichen Sich-Wälzens auf dem Ackerboden, das nicht nur auf der Insel Moone (a. a. O. 469), sondern auch in England, der Ukraine, Kelbra (goldene Aue, Kreis Sangerhausen), Scharrel (Saterland), und Hessen vorkam. Noch erwähnen wir folgende Bräuche: Nach *Ethnologische Mittheilungen aus Ungarn* v, 20 muss man sich bei den Hieuzen, wenn es donnert, auf die Erde werfen; dann wird es ein gutes Jahr geben. Die Bulgaren sagen: Wer sich im Frühling beim ersten Donnern nicht auf der Erde wälzt, bekommt das Fieber: STRAUSZ, *Bulgaren* 385. In Mecklenburg heisst es: Wenn man zum ersten Male den Wiedehopf hört, soll man sich auf der Erde rollen, dann bekommt man keine Kreuzschmerzen: BARTSCH, *Mecklenburgische Volkssagen* 262.

² MANNHARDT a. a. O. 1, 217 sagt: Es ist klar, wie infolge des schon mehrfach von uns bemerkten Glaubens an Sympathie zwischen menschlichem Wachsthum und pflanzlichem Wachsthum verheiratete Frauen, gleichsam das Fruchtfeld darstellend, dazu kommen konnten, von dem Maibaum und Vårdträd als den Repräsentanten der Zeugungskraft Kindersegen, resp. leichte Entbindung zu erwarten; — und *ibid.* 1, 216 f. setzt er auseinander: „der im Acker grünende Lebensbaum stirbt mit der Ernte ab, aber aufs neue soll er gepflanzt werden in der Erde Schoss, und daraus Früchte treiben. Darum gehört er den Frauen zu eigen, darum dürfen nur diese ihn aus dem Boden reissen und nach Hause fahren, resp. im Frühling aus dem Walde in das Dorf holen. Diese ihre Thätigkeit schien den Alten eine Gewähr, dass die in das Feld gestreute neue Saat auch die hervorbringende Muttererde, den grossen Lebensschoss, günstig finden werde. Hier sind also die Frauen rein sinnbildliche Vertreterinnen einer allgemeinen Idee.“

vor.¹ Der deutsche Mythos von der immer wieder erstehenden Kornfrau, ‚the old woman who never dies‘, findet sich auch bei den Dacotah² und sonst.³ Auf den Molukken muss beim Blühen der Nelken und auf dem Ackerboden Stille beobachtet werden, wie bei Schwangeren, da durch Erschrecken Abort erfolgen könnte.⁴ Es wäre zwecklos, die Beispiele zu häufen; genug, dass das Princip des sehr weit gehenden Parallelismus zwischen Mensch und Pflanze, Weib und Ackerfeld, als erwiesen gelten darf, und dass wir die Idee der versuchten geschlechtlichen Befruchtung des Feldes durch Menschen als einen zunächst rein wörtlich zu verstehenden Brauch, in zweiter Linie als Allegorie der lebencrzeugenden Beackerung des Bodens durch Menschenhand kennen gelernt haben. Wie in ältester Zeit, makrokosmischen Vorstellungen entsprechend, die Erde parjanyapatnī, d. h. Gemahlin des Parjanya heisst,⁵ so wird der König als bhuvo bhartā, Gemahl der Erde,⁶ gefeiert. Die erstgenannte Auffassung hat auch auf germanischem Boden genaue Parallelen.⁷

Nur noch einer Einzelheit sei gedacht: JACOBI, *Rāmāyana*, S. 133, Anm. 1, erwähnt, dass der Name des Rāma im Veda, ‚schwarz‘, später ‚lieblich‘ bedeutet und mithin keinen Anhalt zur mythologischen Erklärung der Persönlichkeiten gebe, die Rāma heissen. Nun wird Rāma Mahābhārata 12, 953, cf. 7, 2243 als yuvā gyāmo lohita-kṣo, als dunkelfarbiger Jüngling mit rothen Augen, bezeichnet. Als Etymologie seines Namens ist, da rāma im klassischen Sanskrit nicht mehr schwarz heisst, diess gyāmo wohl nicht aufzufassen. Woher kommt die merkwürdige Darstellung von Rāma's Habitus?

¹ MANNHARDT, *Korndämonen*, 10.

² BASTIAN, *Elemente* II, Vorw. 32.

³ *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 31, p. 157 ff.

⁴ BASTIAN, a. a. O., S. 32.

⁵ Atharvaveda, 10, 10, 6, cf. 12, 1, 42.

⁶ Raghuvamśa. 1, 74.

⁷ MOGK, *Grundriss für germanische Philologie*², 3, 359 sagt: Thrudr ist die Kraft schlechthin; als Tochter der Sif ist sie vielleicht die treibende Kraft des Erdbodens, die der Donnergott durch seine Umarmung mit der neu erwachten Erde ins Leben gerufen hat.

Koptische Ostraka.

Von

J. Krall.

I.

Unter diesem Titel¹ hat W. E. CRUM eine ausgewählte Sammlung koptisch beschriebener Topfsherben und Kalksteinsplitter aus verschiedenen Sammlungen, vor allem des British Museum und des Museums von Cairo, im ganzen über fünfhundert Nummern herausgegeben. Er hat diesen kleinen Texten grosse Sorgfalt zu Theil werden lassen; wie die zahlreichen Nachträge zu seinen ursprünglichen Lesungen zeigen, war er unermüdlich bemüht die richtige Lesung festzustellen. Durch seine Uebersetzungen und Erklärungen hat er das Verständniss dieser Texte sehr gefördert. Reiche Indices und einzelne Schriftproben beschliessen das Werk.

Die gewonnene Ausbeute ist eine reiche. Nicht blos auf dem sprachlichen Gebiete, wo wir eine reiche Nachlese zum koptischen Wörterbuch erhalten, sondern auch auf dem culturhistorischen, wo wir einen authentischen Einblick in die Zustände und Verhältnisse der thebanischen Landmark am Ausgange der byzantinischen Herrschaft und während der zwei ersten Jahrhunderte der arabischen gewinnen. Denn fast alle koptischen Ostraka stammen aus Theben, und von diesen weist uns eine grosse Anzahl auf das Kloster (τόπος) des Apa

¹ *Coptic Ostraca*, from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and others, with a Contribution by the Rev. F. E. BRIGHTMAN. Special Extra Publication of the Egypt Exploration Fund, 1902 (im Nachfolgenden als CO citiert).

Phoibammon von $\alpha\eta\mu\epsilon$ hin, welches CRUM im Gegensatze zu STERN in der Ruinenstätte des Tempels von Deir el Bahari erkennen möchte. Wir lernen eine Reihe von Persönlichkeiten kennen, die in diesem Kloster lebten oder zu demselben Beziehungen hatten, so einen Bischof Abraham, der nach CRUMS Vermuthung mit jenem Bischof von Hermonthis identisch ist, der auf dem heiligen Berge der Memnonien residierte. Neben ihm erscheint der Priester Viotor, wohl der Hegumenos dieses Klosters, den zahlreiche Ostraka kennen. Auch der Bischof Pesynthios von Koptos, der vor der persischen Invasion auf den Berg von $\alpha\eta\mu\epsilon$ flüchtete, wird allem Anscheine nach erwähnt. Mehrere dieser Topfscherben rühren von denselben Schreibern her, wieder andere weisen uns auf Schreiber hin, die uns aus den Papyrus von $\alpha\eta\mu\epsilon$ bereits bekannt sind. Innere Zusammenhänge sind zwischen vielen dieser Topfscherben unverkennbar. Sie werden sich mehren, je vollständiger das Material vorliegen wird.

So glaubte auch ich zur Ergänzung des reichen von CRUM zusammengebrachten Materials einige Nachträge liefern zu sollen, die hauptsächlich auf eine Reihe von Topfscherben und Kalksteinsplittern zurückgehen, welche ich auf meinen ägyptischen Reisen 1884/5 und 1898 zu erwerben in der Lage war und die inzwischen der hiesigen ägyptischen Sammlung sowie der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer¹ in der k. k. Hofbibliothek einverleibt worden sind.

Der Thon, auf dem diese koptischen Texte geschrieben sind, ist gröber und weniger fest und haltbar als jener der griechischen und demotischen. Darum findet man äusserst selten vollständige Stücke. Der Thon ist braun und meist gerippt. Eine Ausnahme bilden die amtlichen Entagionquittungen, bei welchen die Qualität des Thons und demgemäss die Erhaltung eine bessere ist. Neben den Thonscherben findet man zahlreiche beschriebene Splitter des schönen Kalksteins aus Biban el Moluk. In der Werthschätzung steht der Kalksteinsplitter (Plax) in der Mitte zwischen dem Papyrus (Chartes) und der Topfscherbe (Ostrakon). Wiederholt lesen wir auf diesen Kalkstein-

¹ Im Folgenden als PER citiert.

splittern die Entschuldigung, dass der Briefschreiber keinen Papyrus zur Verfügung hatte, da er auf dem Lande weilte. Paläographisch weisen diese Kalksteinsplitter eine grosse Einheitlichkeit auf und dürften wohl mit wenigen Ausnahmen der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts zuzuweisen sein.

Der Inhalt dieser koptischen Ostraka ist im Allgemeinen ein reichhaltigerer als jener der griechischen, welche auf das Gebiet der Finanzverwaltung beschränkt sind. CRUM gibt uns zuerst biblische und liturgische, dann Texte, die sich auf kirchliche Angelegenheiten beziehen; ferner Rechtsurkunden, Listen und Inventare und zum Schlusse Briefe mannigfachen Inhalts.

Unter den Wiener Stücken sei zuerst ein Ostrakon der ägyptischen Sammlung herausgehoben, welches sich, wenn nicht alles trügt, in merkwürdiger Weise mit einem CO, No. 252 mitgetheilten verbindet.

Aegyptische Sammlung, Nr. 6014 (1885 erworben):

† ⲙⲡⲁⲣ
 ⲟⲩⲙⲓⲁ ⲛⲁ
 ⲛⲁ ⲉⲧⲁⲩⲣⲓⲟⲥ
 ⲛⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲏⲥ
 ⲛⲱⲩⲏⲧ ⲟⲩⲭⲁⲓ

ⲛⲁⲣⲟⲩⲙⲓⲁ, wofür ein anderes Ostrakon (CO, No. 459) ⲛⲁⲣⲟⲩⲙⲓⲁ (ⲛⲉⲟⲗⲟⲙⲱⲛ) schreibt, ist das griechische *Παροιμία* und demgemäss das Ostrakon zu übertragen: ‚Die Sprüche des Apa Euagrios, des Anachoreten von Sketis. Heil!‘

Wenn wir nun in einem Ostrakon des Museums in Cairo (CO, No. 252) neben anderen Bücherforderungen auch die Mahnung lesen den Apa Euagrios zu senden (ⲁⲣⲓ ⲧⲁⲩⲁⲛⲏ ⲭⲟⲟⲩ ⲁⲛⲁ ⲉⲧⲁⲩⲣⲓⲟⲥ), so drängt sich uns die Vermuthung auf, dass es eben das Wiener Ostrakon war, welches die gewünschte Zusendung begleitete. Noch ein anderer ähnlicher Fall liegt vor. In dem Ostrakon CO, No. 240 wird die Zusendung der ‚Kerygmata des Apa Damianos‘ verlangt, in dem Ostrakon CO, No. 18 heisst es ähnlich wie in dem Wiener: ‚Die Kerygmata des Apa Damianos, des Erzbischofs von Alexandria.‘

Wir haben es hier mit dem Kirchenschriftsteller Euagrios Pontikos, dem Lehrer des Palladius und Rufinus aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts zu thun, dessen Leben, Werke und kirchengeschichtliche Stellung in letzter Zeit O. ZÖCKLER eingehend behandelt hat (*Biblische und kirchenhistorische Studien*, IV). Euagrios kam nach Aegypten um in den nitrischen Bergen, der Wüste Sketis und der Einöde Kellia ein hartes Asketenleben zu führen. Unter seinen sicher überlieferten Schriften findet sich keine, die man zweifellos mit den in unserem Ostrakon genannten Paroimia identifizieren könnte, wenn wir nicht annehmen wollen, dass die Bezeichnung *ἡζουρία* ungenau und allgemein ist. In diesem Falle könnten wir entweder an den *Μεταχρῆς*, welcher kurz von Gennadios als ‚Euagrii sententiae‘ citiert wird, oder den *Γνωστῆς*, ‚Das Buch der 50 Sentenzen‘, denken. Doch sei darauf hingewiesen, dass noch zahlreiche unedierte Schriften des Euagrios in syrischen und arabischen Uebersetzungen vorliegen. Unter diesen finden wir eine ‚Ad imitationem Ecclesiastae Cantici Canticorum et Proverbiorum Salomonis‘ angeführt, welche freilich ZÖCKLER (a. a. O. S. 42) dem Kirchenschriftsteller Nilus zuweisen möchte, und von einem Euagrios heisst es bei Suidas s. v., dass er ein *ὑπόμνημα εἰς τὰς Παροιμίας Σολομώντος* geschrieben habe.

Der bereits erwähnte Victor, Hegumenos des Klosters des Apa Phoibammon, bediente sich mit Vorliebe des Schreibers David; wenn wir auf der nachfolgenden Plax einen Oikonomos des Topos des Apa Phoibammon und als Schreiber einen David genannt finden, so müssen wir annehmen, dass der Hegumenos Victor auch die Stellung eines Oikonomos bekleidete, was auch sonst zu belegen ist.

Aegyptische Sammlung, No. 6015 (1885 erworben):

† ἀποκ υπενοττε ετρεαι
 ἡβικτωρ ποικονομος ᾱ
 πτοπος ἡαπα φοιβαμων κε
 ρᾱ ποτωϣ ᾱπποττε † ὁ ἡρετ
 5 μοc ετρα† οττικυε ηροδον/
 ηακ ρᾱ ηκαίρος ρα ηαηραλλω

μα μπειωρε ανοκ υπενοτ[ε
 †ετοιχε ενεισραϊ ανοκ αατι[α
 αϊεραϊ πεπλαδ̄ η̄σοτμη̄τ
 10 σαυρε η̄νοιαρη η̄τρο[μπε
 η̄ενδεατης ιη

† Ich Schenute schreibe Biktor dem Oikonomos des Klosters (τόπος) des Apa Phoibammon. Nach dem Willen Gottes bin ich bereit Dir zur entsprechenden Zeit (καιρός) ein halbes Goldstück für die Aufwendung (ανάλωμα) für den Acker zu geben.

Ich Schenute bin mit diesem Texte einverstanden (στοιχεῖν).

Ich Dauid habe diese Plax am 17. Choiak der elften Indiktion geschrieben.

Diese Plax zeigt die schöne, sichere Hand des Schreibers David. CRUM nennt sie die Hand D. Untersuchungen nach dieser Richtung lassen sich, so lange nur der kleinste Theil der Ostraka und Papyrus in photolithographischen Reproduktionen vorliegt, nicht weiter verfolgen. Sie dürften aber bei dem Umstande, dass ein grosser Theil dieser Urkunden von Berufsschreibern, deren Zahl in einer kleinen Ortschaft wie Gēme nicht sehr gross sein konnte, geschrieben ist, mit der Zeit sich sehr fruchtbringend gestalten. Dann werden sich zusammenhängende Reihen dieser Topfscherben herstellen lassen und wird man dem schwierigen Problem der Entwicklung der koptischen Paläographie und der Datierung der Urkunden nach paläographischen Kriterien näher rücken können. Noch immer bleibt der Markstein für die Datierung der Texte das Turiner Ostrakon mit der Erwähnung einer Sonnenfinsterniss, welche ich auf den 10. März 601 fixieren konnte (*Aeg. Zeitschr.* 1883, S. 80).

Die Thätigkeit der Berufsschreiber, die wir noch heute in den Strassen ägyptischer Städte antreffen, beleuchtet ein Beispiel, das der Correspondenz des Anwalts Apa Schenute aus dem siebenten Jahrhundert entnommen ist, welche ich in einer Gruppe von Papyrus aus der Schmûner Gegend gefunden habe und in nicht zu ferner Zukunft herausgeben zu können hoffe. Unter den Correspondenzen finden wir auch zahlreiche Briefe eines gewissen Philotheos, Sohn

des Phoibammon aus der Ortschaft Parigori, welche alle von einer sichern und geübten Hand geschrieben sind. Daneben finden wir eine Rechtsurkunde, welche von Philotheos ausgeht, und da finden wir am Schlusse derselben sein Semeion, da er des Schreibens unkundig war und Christophoros für ihn unterschreiben musste. Die Briefe waren eben von einem Berufsschreiber, wahrscheinlich von dem Schreiber von Parigori geschrieben.

Auch in unseren Topfscherben wird der Berg und das Kastron $\chi\eta\mu\epsilon$ am häufigsten genannt. So lesen wir in dem unvollständigen Ostrakon aus Deir-el-Medinet

PER, Kopt. 8040 (Sammlung WIEDEMANN¹):

† ἀποκ ματρνε
 μι ψατε καὶ ετοσιν ρι πτοοτ κχι
 με εκεραῖ πτεωρτεος πιυρε
 πτωρπινε πρμχινε ρμ πιο
 μοε πρμαπτ χ

Moyses und Psate, welche auf dem Berge von $\chi\eta\mu\epsilon$ wohnen, schreiben dem Georgios, dem Sohne des Johannes aus $\chi\eta\mu\epsilon$ in dem Nomos von Ermant.

Die Zeichen und Zeilen, welche auf das χ der fünften Zeile folgten, sind absichtlich von dem Schreiber verwischt. Der Text war wohl gegenstandslos geworden und der Schreiber gedachte sich des Kopfes der Urkunde gelegentlich bedienen zu können.

Des Apa Phoibammon, nach dem das Kloster von Geme benannt war, wird öfter in unseren Texten gedacht. So auf der Plax

PER, Kopt. 8004 (Kr. 4):

jo ατιος ανα φοιβαμων
 ιχαλλανι ο ατιος ανα εκλαβινος
 πμαρτρπος

Der μαρτρπος Apa Sklabinos ist sonst nicht bezeugt.

Das Fest des ανα φοιβαμων (vgl. CO, No. 455) wird auf dem Verso einer Plax aus Erment erwähnt

¹ 1893 der Papyrus-Sammlung Erzherzog Rainer geschenkt.

Ostrakon PER, Kopt. 8033 (Kr. 33):

† εἰς οὐ
 ρολον/ παρισ
 μια ἀγει ετοοτ ριτο
 οτκ ιπτοκ ἀβρααμ[?] παθα
 5 πασιος ρα πεκλατραφον ρι
 τρω^τ καταβολη^τ ιπτερομπε
 εκтис γι αρ/ α μ αυρ κζ^{δδ} ς
 † θεοδωρος παππ^τ †ετοιχ~

Theodoros der Vorsteher bestätigt von Abraham, Sohn des Athanasios (?) die erste Rate für das sechste (Indiktions-)Jahr am 27. Athyr desselben Jahrs erhalten zu haben.

Das Entagion CO, No. 410 nennt auch einen θεοδωρος παππ.

Noch zwei, leider sehr schlecht erhaltene Entagion liegen uns vor, auf der Rückseite des einen lesen wir den Namen (des Schreibers?) σαηλ βικτωρ, den wir auch CO, No. 196 wiederfinden.

Wir haben uns den Vorgang folgendermassen vorzustellen. Die Gemeinden (κοινωτης)¹ erhalten von der Staatsgewalt den Auftrag zur Zahlung der Gemeindesteuern (ἐπιμέσια vgl. CO 422), der in diesen Texten ἐπιμετρων für das correcte ἐπιμετρή (vgl. WILCKEN, *Griechische Ostraka* I, 91 A, 648) genannt wird. In dem Entagion des Leidener Museums (*Catalogue du Musée d'Antiquités à Leide, Antiquités coptes* von PLEYTE und BOESER, p. 24 fl.) geht der Auftrag von den *αἰκοοτε*, 'den Herren' aus, unter welchen in der arabischen Zeit die Staatsgewalt verstanden wurde (SPRINGER, *Aeg. Zeitschr.* 23, 141). Dieses Entagion lautet, so weit ich den Text herzustellen im Stande bin, folgendermassen:

† Ich Mena, der Sohn des Stephanos für Joseph, schreibe an Senuthios: Siehe Du hast mir zwei Trimesion gegeben, gemäss dem Befehle unserer Herren, denn sie haben es auf Dich geworfen (ποα

¹ In meinen koptischen Rechtsnrkunden (*Corp. Rain.* II) S. 126 kommt eine κοινωτης des Epoikion Apa Phoibammon vor. CO, No. 407, 408 finden wir eine κοινωτης μπτοσ (des Berges), in dem PER, Kopt. 4914 die κοινωτης des Epoikion ταπαμπτ^τ πφίλεα, welche durch den Vorsteher (παππ) und den Gehilfen (πβονθος) vertreten ist.

nach dem griechischen βάλλειν) für dieses Jahres der 14. Indiktion. Zu Deiner Sicherung habe ich Dir das Entagion geschrieben und stimme ihm bei. Geschrieben am 3. Payni der 4. Indiktion‘

Die Gemeindevorsteher (ἀπαιτε) haben die Steuerquoten von den einzelnen Gemeindemitgliedern einzutreiben, sie stellen die Empfangsbestätigungen aus und liefern dann die Summen an die Staatskassen ab.

Wie die Abkürzung ταν/ in dem nachfolgenden Ostrakon aufzulösen sei, ob als ἀγῶρᾱ — denn an ταν[οικῶτνε] lässt sich kaum denken — oder anders, bleibe dahingestellt.

PER, Kopt. 8008 (Kr. 8):

Ἰωάννης παππ
 μη ταν/ τирε етеραї
 ммари же тоє
 етп̄тоте ммине
 5 т̄нераї на он ерое
 мпоот же ененже
 п̄тоте шантемот
 аѡ отапи егнажитс
 п̄тоте егнаѣ отролон/
 ???
 maria
 10 пватапен Ἰωάννης
 папи μη ταν/ тире
 т̄нетоιχ
 ете ша
 ρωте є
 15 λο////

Ioannes der Vorsteher und die ganze sichern der Maria den Antheil, den sie bisher gehabt hatte, bis zu ihrem Tode zu. Ein Vorsteher, der ihr den Antheil nehmen wollte, hätte ein Goldstück der Maria (?) zu zahlen.

мари steht für maria, bzw. марирам.

Zahlreich sind die Ostraka, welche mit der Formel ες πλοκος мпооте beginnend sich als Entscheidung unter göttlicher, d. h. kirchlicher Autorität geben.

PER, Kopt. 8030 (Kr. 30):

†
 εε πλο
 τος μπποτε
 πτοотн πтон
 5 ψαν же ппек
 жпот келате
 еіереміас пер
 шире еіан рωме
 епωн ρароу еіан
 10 ρа анмосіон ктн
 напч ρароу
 † анок пе
 трос

Z. 11. Das erste ч ist aus н verbessert.

Siehe das Wort (λέγος) Gottes wird Dir Psan, dass Du Nichts anderes für (?) Jeremias, Deinen Sohn forderst, noch einer Deiner Leute, auch nicht wegen des Demosion, das wir für ihn übernehmen (?). Unterschrieben von Petros.

PER, Kopt. 8032 (Kr. 32):

† анок меркотріос мн θεοδω
 ρос κλαυνητ мпнастрон пжпме
 же еіс πλοτος μπποτε πто
 отк ппек еротн епекнι ατω

Aus diesem Ostrakon, dessen unterste Zeilen arg verwischt sind, lernen wir zwei Laschanen des Kastron Geme kennen, Merkurios und Theodoros. Die Formeln erinnern an die CO, No. 108 bis 111 mitgetheilten.

Die Pluralform λαυνητ finden wir auch CO, No. 80, Ad 60.

Wir finden die Formel еіс πλοτος μπποτε auch in einem Papyrus des Museums in Alexandrien, den ich 1899 abgeschrieben habe.

† мпна пскрпн ^н	пмансамотλ
ατω πλтон/ пч	5 же πлотос м
εραї πθεωпа	ппотте πтоотн

	πρωτερ εν		πρωμε επαρα
	σάμοτλ ηπα		τε μμον κε
	ειωτ πεπε		ηκμφιβαλε
10	κοποε ηρομ	20	αιουπογραφε
	πε χιν εσοτ		επιλοτοε † ετρ
	χοτψιε η		μεσορ/ ιε ιη ^δ α †
	μεσορι α ιη ^δ /		† μιναε
	ψα εσοτ χοτψιε		ετη ^ε
15	πμεσορ/ ε ιη ^δ /		////
	κε πινα λαατ		

Menas, der Archivar (seriniarius) und Verwalter (διοικητής), überträgt dem Kameelhirt Theona nach dem Worte (λόγος) Gottes die Wartung der Kameele seines Vaters des Bischofs auf ein Jahr, von dem 29. Mesore der 4. Indiktion bis zum 29. Mesore der 5. Indiktion. Es dürfe kein Mensch ihn täuschen (παράγειν) und auch er keine Umsehweife machen (ἀμειβῶλλειν). Menas unterschreibt (ὑπογράφειν). Geschrieben am 19. Mesore der 4. Indiktion.

In unseren koptischen Texten finden wir wiederholt Personen, welche die Würde eines Dioiketes bekleideten, ihnen wurde, wie CO, No. Ad 17 zeigt, der Titel ἰλλοστριος gegeben (ἰλλοστρ/ θεοδωρος πεπλοζ^τ και ετονηρ ρη ψηκαντωνε ηππομοε κηετ).

Für den Ausdruck ηκτον, welches dem lateinischen *pactum* entspricht (CO, No. 169) finden sich zahlreiche Belege in dem oben (S. 259) erwähnten Chartular des Anwalts Apa Schenute. So in dem Papyrus

PER, Kopt. 4901:

- † ακον πεκληροπομοε επμακαριοε φοιβαμμων ριτοοτη
 ακον αμμωνε μι ζαχαριαε περαι κηησον παιαη^ο/ απα
 θεοδωρε κε ακει ατω απηληροτ ητοοτη ηκτον
 ενεπιτελει μοϋ και ρα πεκτεταρτον μεροε ρη πε
 5 ητιμα ηπμαρσενα μι πεκτεταρτον μεροε ρη μι
 πεψαϋ προε τσομ επεκεμφητετμα ετε και νε ταϊοτ
 κλαρη κηρη μι ηκαρποε εβηνε εντε ηψυι πομ
]τιρομπε ται πεπτεκατεκατис ηη^ο εθε πεη
 ωρη οτη απεμι τειαποδεϊζε και ητοιχει εροε †
 10 † ακον αμμωνε πετσηρηπεραι τιετοιχει ετιαποδεϊ^εζε
 ατω τιαποεωβε και ρα ζαχαριαε ρα πεζμεροε †

† Wir die Erben (κληρονόμοι) des seligen Phoibammon durch uns Ammone und Zacharias, wir schreiben unserem Bruder dem Diakon Apa Theodore.

Wir haben erhalten — und sind von Dir befriedigt (πληροῦν) — das Festgesetzte (pactum), welches Du uns entrichtest (συντελεῖν) für unser Viertel vom Besitze in Manarsena und unser Viertel an . . . und den Schweinen (?), gemäss Deinem Pachtvertrage (ἐμφύτευμα), das sind nämlich 50 Lahê Wein und die Frucht von zwei Palmbäumen nach dem Maasse von Pion, in diesem Jahre der fünfzehnten Indiktion.

Zu Deiner Sicherstellung nun habe ich diese Quittung Dir ausgestellt und wir stimmen (στοιχεῖν) ihr zu.

† Ich Ammone, der oben verzeichnete, stimme (στοιχεῖν) dieser Quittung (ἀποδείξις) zu, und ich (nehme es auf mich, jeden der) Dir für Zacharias in Bezug auf seinen Theil (entgegengetreten sollte), zu verschreiben (ἀποσσεβῆν) †.

ἀποσσεβῆν ist ein technischer Ausdruck, der aus byzantinischen Urkunden uns bekannt ist (vgl. WESSELY, *Prolegomena* 29 ἀποσσεβῆν καὶ ἀποσσεβῆν). Ammone und Zacharias haben das πᾶν erhalten. Zacharias ist bei der Ausfertigung der Quittung nicht anwesend um sein στοιχεῖν hinzuzufügen, so übernimmt es Ammone jeden, der wegen des an Zacharias bezahlten Theiles des πᾶν dem Apa Theodoros Schwierigkeiten machen wollte, zu verschreiben (ἀποσσεβῆν).

Die Ortschaft **MANARSENA** ist uns bereits aus dem Papyrus Erzherzog Rainer, Kopt. 1324 (*Kopt. Rechtsurk.*, S. 90) bekannt. Nicht blos diese Ortschaft ist beiden Papyrus gemeinsam, der Papyrus Kopt. 1324 nennt auch die Erben des seligen Phoibammon, wie der eben publicierte; es ist kein Zweifel, diese Papyrus gehören zusammen und weisen auf eine gemeinsame Fundstätte, auf das Chartular des Apa Schenute hin, obwohl der eine Papyrus erst etwa ein Decennium später als der andere nach Wien gekommen ist.

Ueber das Maass **ΛΑΩΗ**, von dem wir in diesem Texte ein neues gutes Beispiel erhalten, habe ich *Kopt. Rechtsurk.*, S. 183 gehandelt.

Das **ΜΑΑΧΕ** Maass (vgl. *CO*, No. 165, 217) finden wir im Ostrakon:

PER, Kopt. 8029 (Kr. 29):

περων
 ηπερ οτρη
 μη οτμαχε η
 ησοτο · εϋωπε
 5 ηπειωτ ηησ εβολ
 ανχοοτ ηερτοη
 ριτεοτ · οτχαϊ ·
 ταας μμωτη
 ριτη πεσητε
 10 χως ησαμοτλ
 ησοτ καλωε

Wie das letzte Zeichen der zweiten Zeile zu lesen sei, bleibt zweifelhaft. CO, No. Ad 16 finden wir ein ρω ηειωτ, und ebenso No. 309, No. 170 ein ρω ηωρη. Daneben ist das Maass ροτ bekannt.

Bei dem Worte λικνον (lignum), welches auf der Plax CO, No. Ad 30 in der Verbindung ημοτη κλη/ ηρομητ und neben der Gruppe χοτταγε ηηε ηρομητ erscheint und von CRUM mit ‚basket‘ übersetzt wird, möchte ich darauf hinweisen, dass ηε sowohl ‚hundert‘, als auch ‚Holz‘ (lignum) bedeuten kann. Ist vielleicht ηε ηρομητ einfach die Uebersetzung von λικ/ ηρομητ?

Verse der Ilias (zu CO, No. 523, 524) fanden sich auch auf einem von mir 1885 in Elephantine erworbenen Ostrakon (vgl. WESSELY, *Wiener Studien* VIII, S. 116 ff.).

Vergleicht man die Gesamtheit der Texte des siebenten bis neunten Jahrhunderts aus Gēme mit den gleichzeitig geschriebenen aus dem Faijūm oder aus Schmūn, so zeigt sich, dass das arabische Element in den thebanischen fast gar nicht vertreten ist, obwohl ein grosser Theil derselben unter arabischer Herrschaft geschrieben wurde. Wir finden fast gar keine arabischen Namen und gar keine Lehnwörter. Gestützt auf die Klöster bildete die koptische Bevölkerung in diesen Theilen Oberägyptens eine geschlossene Einheit. Eine gewisse Kenntniss der griechischen Sprache ist dagegen in den gebildeten Kreisen nicht zu verkennen.

Wien, 29. Juni 1902.

Die Erzählung vom blauen Schakal in den Hamburger Pañcatantra-Handschriften.

Von

Johannes Hertel.

त्यक्ताश्चाभ्यन्तरा येन बाह्याश्चाभ्यन्तरीकृताः ।

स एव मृत्युमाप्नोति यथा राजा खुखुद्रुमः ॥

पिङ्गलक आह । कथमेतत् । सोऽब्रवीत् ।

अस्ति कस्मिंश्चित्प्रदेशे चण्डरवो नाम शृगालः प्रतिवसति स्म । स कदाचित् बुधाविष्टो जिह्वालौल्यान्नगरान्तरे प्रविष्टः । अथ तं सारमेया अवलोक्य सर्वतो धावन्तं तीक्ष्णदंष्ट्रायैर्भक्षितुमारब्धाः । सोऽपि तैर्भक्ष्यमाणः प्राणभयात्प्रत्यासन्नरजकगृहे प्रविष्टः । तत्र च नीलीरसपरिपूर्णं महद्भाण्डं सज्जीकृतमासीत् । सारमेयैः समन्वितस्तत्र पपात । अथ यावन्निष्क्रान्तास्तावन्नीलाः सर्वे संजाताः । शृगालविशेषमजानन्तो यथाभीष्टदिशं जग्मुः । चण्डरवोऽपि तदन्तरमासाद्य काननाभिमुखः प्रतस्थे । स च नीलवर्णेन कदाचिन्न त्यक्त इति¹ । उक्तं च ।

वज्रलेपस्य मूर्खस्य नारीणां कर्कटस्य च ।

एको ग्रहस्तु मीनानां नीलमदपयोस्तथा ॥

अथ तं हरकण्ठसदृशमवलोक्यापूर्ववर्णाढ्यं सत्त्वं सिंहव्याघ्रदीपिवृकपूर्वका अर-
ण्यनिवासिनः सर्वे भयव्याकुलीभूतमनसः समन्तात्पलायन्ते । कथयन्ति । अहो
अपूर्वमेतत्सत्त्वं कुतोऽप्यागतम् । तन्न ज्ञायत अस्य कीदृक्क्रेष्टितं पौरुषम् । ताव-
द्दूरतरं गच्छामः । उक्तं च ।

¹ Das इति ist auffällig. Koseg. liest त्यज्यते, ebenso die anderen Ausgaben. Die Lesart der Hamb. Hss. kann daraus entstanden sein.

न यस्य चेष्टितं विद्यान् कुलं न पराक्रमम् ।

न तस्य विश्वसेत्प्राज्ञो यदीच्छेच्छ्रयमात्मनः ॥

चण्डरवोऽपि तान्भयव्याकुलितान्विज्ञायेदमाह । भो भोः श्वापदाः । किं यूयं मां दृष्ट्वा संचस्ता व्रजथ । तन्न भेतव्यम् । अहं ब्रह्मणा स्वयमेवाकार्याभिहितः । यच्छ्वापदानां मध्ये कश्चिद्राजा नास्ति श्वापदानां मध्ये प्रभुत्वेऽभिषिक्तो गत्वाशु चितितले तान्सर्वान्प्रतिपालयेति । अतोऽत्राहमागतः । तन्मम क्वचच्छायायां सर्वैरेव श्वापदैः सदैव वस्तव्यमिति । अहं खुखुद्रुमो नाम चैलोक्ये श्वापदराजः संजातः । तच्छ्रुत्वा ते श्वापदाः सिंहपुरःसराः । स्वामिन्समादेशय । किं क्रियते¹ । एवं प्रणम्य तस्थुः । अथ तेन सिंहस्यामात्यपदवी दत्ता । व्याघ्रस्य शृग्यापालत्वम् । द्वीपिनः स्थगिका । हस्तिनो द्वारपालत्वम् । ये पुनरात्मीयाः शृगालाः स्थितास ते सर्वे ऽर्धचन्द्रं दत्त्वा निष्कासिताः । एवं तस्य राजक्रियायां वर्तमानस्य ते सिंहादयो मृगान्व्यापाद्य तत्पुरतः प्रचिच्छिपुः । सोऽपि प्रभुधर्मेण सर्वेषां संविभज्य तत्प्रयच्छति स्म । एवं गच्छति काले कदाचित्तेन सभागतेन दूरदेशे शब्दायमानस्य शृगालवृन्दस्य कोलाहलोऽश्रावि । तं श्रुत्वा पुलकिततनुरानन्दाश्रुपरिपूर्णनयन उत्थाय तारस्वरेण विरोतुमारब्धवान् । अथ सिंहादयस्तदाकर्ण्य शृगालो ऽयमिति ज्ञात्वा लज्जयाधोमुखं स्थिताः प्रोचुः । भो वाहिता वयमनेन बुद्रशृगालेन । तद्वध्यतामिति । सोऽपि तदाकर्ण्य पलायितुमिच्छन्वाग्निः खण्डशः छतो मृतश्च । यतोऽहं ब्रवीमि । त्यक्तासाम्भन्तरा येनेति² । कथा ११ ।

Von dieser Erzählung, die ich hier nach den Hamburger Hss. gegeben habe (unter stillschweigender Korrektur der orthographischen Fehler, einschliesslich einiger weniger Verstösse gegen die Sandhi-Gesetze) liegen Varianten vor in Jātaka³ 172, 188, 241.

Freilich bieten alle diese Fassungen nicht dieselbe Erzählung, die der obenstehende Text enthält, sondern sie zeigen nur verwandte Züge. Im 172. Jātaka wird erzählt, wie einst nach einem Regen-

¹ छयते! Möglicherweise nicht nur Schreibfehler. Man beachte, dass wir es mit einem Jaina-Text zu thun haben. Daher auch der Indicativ statt des Imperativs.

² येति ॥

³ Leider ist mir nur die Uebersetzung des Jātaka zugänglich, so dass ich nicht sagen kann, ob in dem noch nicht übersetzten Teil desselben etwa eine weitere Variante vorhanden ist.

gusse die Löwen vor der Höhle ihres Führers brüllen. Da erhebt auch ein Schakal seine Stimme, und beschämt schweigen alle Löwen. Darauf folgt ein Gespräch in zwei Strophen zwischen dem Führer der Löwen und seinem Jungen.

Jāt. 188 ist eine weitere Ausführung des Vorhergehenden. Ein Löwe hat zwei Junge, das eine von einer Löwin, das andere von einem Schakal-Weibchen. Das letztere gleicht in allen Aeusserlichkeiten seinem Vater. Einst nach einem Regengusse brüllen die Löwen; das will auch das Junge des Schakalweibchens thun — aber seine Stimme gleicht der seiner Mutter, und sofort verstummen alle Löwen.

Das Junge der Löwin fragt nun seinen Vater in einer Strophe nach dem Wesen seines Bruders, und sein Vater klärt es auf. Darauf ermahnt dieser das Junge des Schakalweibchens, zu schweigen, damit die anderen Löwen seine Natur nicht erfahren, und fügt die Strophe hinzu:

„All will see what kind you be
If you yelp as once before;
So don't try it, but keep quiet:
Yours is not a lion's roar.“

(W. H. D. ROUSE.)

Jāt. 241 ist viel ausführlicher und nähert sich der Pañcatantra-Erzählung viel mehr; andererseits ist der Bericht auch wieder viel weiter ausgesponnen, als diese. Einst war der Bodhisatta der Kaplan Brahmadattas von Benares. Er kannte einen Zauberspruch, mit dem man sich die Welt unterwerfen konnte. Als er diesen einst repetierte, hörte denselben ein Schakal und prägte sich ihn ein. Der Schakal rief dem Bodhisatta zu, er könne nun seinen Zauberspruch, und entzog sich dann der Verfolgung durch die Flucht. Im Walde machte er sich durch den Spruch alle Tiere unterthan. Er ward ihr König und setzte sich auf einen Löwen, der auf dem Rücken zweier Elefanten stand. Da will er in seinem Uebermuth die Stadt Benares nehmen. Mit einem mächtigen Heer von Vierfüßlern rückt er davor und fordert den König zur Uebergabe oder zum Kampf auf. Der Bodhisatta steigt auf einen Turm und fragt den Schakal, wie er die Stadt nehmen wolle. „Ich will die Löwen brüllen lassen“,

antwortet dieser, „und mit dem Gebrüll der Menge Schrecken einjagen.“ Da lässt der Bodhisatta alle Bewohner der Stadt ihre Ohren mit Mehl(-Teig?) verstopfen; dasselbe geschieht mit den Haustieren. Sodann fragt er den Schakal nochmals, wie er das Reich zu nehmen gedenke. Als er dieselbe Antwort erhält, spricht er seinen Zweifel daran aus, ob die Löwen ihm gehorchen werden. Der aufgeblasene Schakal erwidert: „Nicht nur werden mir die anderen Löwen gehorchen, sondern ich will sogar (!) diesen einen, auf dessen Rücken ich sitze, allein brüllen lassen.“ Das geschieht; da werden die Elefanten scheu, der Schakal fällt herab und wird von ihnen zertreten. Es entsteht ein mächtiges Getümmel, und alle Tiere, ausser den Löwen, kommen um. Die Letzteren flüchten in die Wälder.

Hier haben wir also ganz entschieden eine andere, offenbar aber zum Teil weniger ursprüngliche Redaktion unserer Pañcatantra-Erzählung. Der Schakal macht sich zum Herrn der Tiere und kommt durch allzugrossen Hochmut um. Der Zug, dass die Tiere des Waldes sich bei des Schakals Stimme schämen und ihn absichtlich umbringen, fehlt.

Eine andere Redaktion der Erzählung von dem übermütigen Schakal, dem es im Umgange mit Löwen übel ergeht, findet sich Jāt. 335 und Pañc. (BÜHLER) IV, 4. Alle diese Fabeln gehen wohl auf ein Original zurück, und dass sie sehr alt sind, beweist der Umstand, dass schon bei Somadeva, also doch wohl auch bei Guṇāḍhya, ein Sprichwort auf sie anspielt (Kathās. 6, 59):

ते चावोचञ्चुगालोऽयं प्रविष्टोऽत्र कुतोऽन्यथा ॥

Bei Somadeva, in den Ausflüssen der Pahlavī-Uebersetzung, sowie im südlichen Pañcatantra fehlt die Erzählung. Kṣemendra hat sie, wie verschiedene andere, sicherlich aus den Prosafassungen seiner Zeit aufgenommen (I, 56 ff.). Sonst kommt sie noch im Hito-padeśa vor¹ (mit verändertem Eingang; vgl. BENFEY, Pāntschatantra I, S. 224) und in der Śukas. t. orn. 15. Hier ist sie offenbar dem Pañcatantra entlehnt, ebenso wie Śuk. orn. 9. 10. 12. 14. 41. 48. 59. 68.

¹ Pet. S. 104 f.

Es ist nicht meine Absicht, hier alle die abweichenden Züge der einzelnen, im Ganzen identischen Sanskritfassungen zusammenzustellen, die ja alle leicht zugänglich sind. Jedenfalls bieten die Hamburger Hss. die älteste Form des Textes. Sie haben den Zug, dass der Schakal in eine Indigokufe fällt, mit allen Quellen gemeinsam gegen Śuk., wo er in eine ganze Reihe derselben stürzt. Dass dies sekundär ist, liegt auf der Hand. Der falsche Name, den sich der Schakal selbst beilegt — dieser Zug fehlt im t. orn., der Śuk. und dem Hitopadeśa — lautet bei KOSEGARTEN ककुद्रुमः, in den anderen Ausgaben ककुद्रुमः. Vgl. dazu BENFEY, Pantsch. II, Anm. 291. Dies scheint mir ein Deutungsversuch des खुखुद्रुमः der Hamburger Hss. zu sein. Offenbar haben wir es hier mit einem Worte zu thun, das, wenn es überhaupt einen Sinn hat, nicht sanskritischen, sondern ‚dialektischen‘ Ursprungs ist. Die Erzählung tritt ja erst bei dem Jaina-Redaktor des textus simplicior auf. In der Śuk. lautet der wirkliche Name des Schakals असुद्रुमः. Das deutet ebenso auf eine Umformung von खुखुद्रुमः, das der Verfasser des textus ornatior der Śukasaptati nicht verstand und vielleicht für einen Schreibfehler ansah. Der unverständliche Name war wohl auch für Pūrṇabhadra, den Verfasser des t. orn. des Pañcatantra, die Ursache zur Anlassung der Angabe, dass sich der Schakal einen falschen Namen beilegt, und zur Aenderung der Uberschriftstrophe. Er ändert nämlich Pāda d zu: मूर्खश्चण्डरवो यथा. Denn dass er den textus simplicior benutzt hat, habe ich B. K. S. G. W., phil.-hist. Kl. 1902 nachgewiesen.

Führt uns also alles darauf, in dem Namen खुखुद्रुमः das Ursprüngliche zu sehen, so weisen noch zwei andere Anzeichen auf die grössere Altertümlichkeit unseres Textes. Das erste ist das dreideutige Wort खगिका Z. 26. Im Hitop. und in der Śukasaptati werden überhaupt die Aemter, die der Schakal den Tieren überträgt, nicht spezialisiert. Der t. orn. des Pañcatantra liest genau, wie die Hamburger Hss. Alle gedruckten Ausgaben des t. simpl. geben dafür ताम्बूलधिकारः. Zweifellos ist dies die sekundäre Lesart.

Das zweite Anzeichen für die grössere Ursprünglichkeit unseres Textes ist ein ganz vortrefflicher Zug, der hier erhalten ist.

Im Pañc. orn. gehen die Hunde auseinander, als der Schakal in die Kufe gefallen ist. Wer diesen Zug erfunden hat, muss die Natur des Hundes sehr schlecht gekannt haben. KOSEGARTEN liest im Simpl.: ततः सर्वे ते सारमेयास्तं शृगालविशेषमजानन्तो यथाभीष्टदिशं जग्मुः। KIELHORN, K. P. PARAB und Jivānanda Vidyāsāgara lesen: तत्रापरे (!) सारमेयास्तं शृगालमजानन्तो यथाभी० जग्मुः। Die Hunde haben den Schakal in das Indigofass fallen sehen, und nun, da er heraussteigt, erkennen sie ihn nicht wieder! Diese Motivierung ist wahrlich schlecht. Ganz vorzüglich dagegen ist die Fassung der Hamburger Handschriften. Die Hunde haben sich in den Schakal verbissen (भक्षमाणः!) und fallen mit ihm zusammen in die Kufe; und als sie herauskommen, sehen sie alle blau aus. Da nun die Gestalt des Schakals der der Hunde gleicht, so finden sie ihn natürlich nicht unter ihrer Schar heraus, und er entkommt.

Die Ausgaben, die samt und sonders auf überarbeiteten Handschriften beruhen, geben eben sprachlich und inhaltlich ein schiefes Bild vom textus sinplicior. KOSEGARTEN, dem die wertvollen Hamburger Hss. zu Gebote standen, hat sie leider nicht zu würdigen vermocht. Sein Text ist geradezu wertlos.

Zwickau (Sachsen), den 4. März 1902.

[Soeben erhalte ich aus der Bibliothek des India Office die beiden Hss F und G, von denen die erste in ihrem Anfang den t. simpl., die zweite eine besondere Rezension, die des Ananta, enthält. Beide erzählen den Vorgang wie die Hamburger Hss. Der Name des Schakals lautet in F erst कुरुदुमः, dann ककुदुमः. In G sind von den drei ersten Akṣara des Namens in der Ueberschriftstrophe nur die oberen Querbalken geschrieben (—मः). Offenbar fand der Schreiber (oder Autor?) auch in seinem Texte खुखुदुमः, hielt aber die undentbare Form für einen Fehler. Im Verlauf der Erzählung fehlt dann der Name. Statt खगिका liest F तांबूलाधिकारः, während in G etwas Entsprechendes fehlt. Da G die anderen Aemter aufführt, so deutet diese Auslassung wohl auch auf einen dem Autor unverständlichen Ausdruck, wie es खगिका höchst wahrscheinlich war.

Dübeln, den 31. Juni 1902.

J. H.]

A n z e i g e n.

J. BARTH. *Diwan des 'Umeir ibn Schuġeim al-Qutāmī* herausgegeben und erläutert von —. Mit Unterstützung der k. Akademie der Wiss. in Wien. Leiden (BRILL) 1902. (۹۲, xxiv, 53 S. in 4°).

'Omair b. Šuġaim, genannt alQutāmī ,der Falke',¹ war ein angesehener Dichter der früheren Marwānidenzeit, wenn er auch nicht in der ersten Reihe stand. Er war ein echter Beduine vom Stamm Taghlib, und seine Gedichte zeigen noch einiges von dem stolzen Sinn, der die mehr als ein Jahrhundert ältere Mo'allāqa des Taghlibiten-Führers 'Amr b. Kulthūm erfüllt. Für uns haben diese Gedichte besonders dadurch Wichtigkeit, dass sie die gewaltigen inneren Kämpfe der Araber jener Zeit beleuchten. Als Marwān auftrat, dem Ibn Zubair die Herrschaft streitig zu machen, geschah es fast zufällig, dass sich die in Syrien befindlichen Araber von Qais-Stämmen auf die Seite des Mekkanischen Chalifen schlugen und daher mit den Kelb, die sich sofort dem Marwān angeschlossen hatten, zusammenstießen. Die Schlacht bei Marġ Rāhiṭ entschied zu Gunsten der Kelb und Marwān's, aber die Qais hatten immer noch eine beträchtliche Macht, und namentlich ihr angesehenster Führer Zufar b. Hārith vom Stamme Kilāb war noch ein keineswegs zu verachtender Gegner. Wie die Qais seit nicht langer Zeit die Kelb in ihren Gebieten in

¹ فُطَامِي wird dem صَقْر gleichgestellt. Es ist wohl speciell der ,Würgefalke' *Falco lanarius* s. *sacer* BREHM, Vögel 3, 220—224.

der syrischen Wüste einzuengen suchten, so machten sie es mit den Taghlib in der mesopotamischen. Da verstand es sich fast von selbst, dass die Taghlib und, bei der damaligen Neigung zum Zusammenschliessen grosser Gruppen, auch die übrigen Rabi'a, namentlich die Bekr, auf die Seite Marwān's und seines Sohnes traten. Die grim-mige Feindschaft der Taghlib und Qais wie der Kelb und Qais zuckte auch noch lebhaft weiter und erzeugte blutige Thaten, als 'Abdal-melik nach dem Fall Ibn Zubair's alleiniger Herrscher geworden war; diese Dinge machten dem verständigen Fürsten viel Noth.¹ Unser Dichter spricht mehrfach von solchen Kämpfen, die theils für die Qais, theils für seinen Stamm siegreich ausgefallen waren. Er selbst hatte tapfer mitgefochten. In einem dieser Zusammenstösse war er in Gefangenschaft gerathen; schon wollte man ihn umbringen: da rettete ihn Zufar und beschenkte ihn sogar mit 100 Kameelen. Allem Anschein nach that er das nicht aus reinem Edelmuth, sondern der ehrgeizige Häuptling wusste, was es bedeutete, sich einen namhaften Dichter aus feindlichem Stamme zu verpflichten und von ihm fortan gefeiert zu werden. Das geschah denn auch. Quṭāmī besingt den Zufar in mehreren Liedern als ein Muster aller edlen Eigenschaften und als seinen stets zum Geben bereiten Gönner. Der gelegentlich eingeflochtene Hohn über seinen Stammgenossen Achṭal mag wenigstens zum Theil darin begründet sein, dass dieser weit berühmtere Dichter auch nach dem Friedensschluss dem Zufar feindlich gesinnt blieb. Uebrigens feiert Quṭāmī auch einen anderen Qaisiten, den in Kūfa lebenden Asmā b. Chāriḡa aus der hochangesesehenen Familie der Banū Bedr von den Fazāra (III und XVII). Uneigennützig war natürlich ein solches Dichterlob nicht.

Quṭāmī, an sich kriegerrisch gesinnt — zeigen ja die prächtigen Verse XVII wilde Kampfthust — spricht doch eindringlich für den Frieden unter den Araberstämmen. Dass er namentlich die Kelb eng mit den Rabi'a zu verbinden sucht, ist nicht auffallend; wohl aber, dass er ganz Nizār, d. h. also auch die Muḍar (Qais und

¹ S. Hamāsa 260—264. 658 f.

Chindif) in dies Bündniss einzuschliessen sucht. xxix stellt den Qo-dā'a, deren bei Weitem bedeutendster Stamm eben die Kelb waren, vor, dass sie nicht, wie man anzunehmen pflege, zu den Jemeniern gehörten, sondern dass sie die nächsten Stammesbrüder der Nizār seien. Ein solches Streben war jedenfalls im Sinne 'Abdalmelik's. Diesen Chalifen feiert er in mehreren Gedichten, namentlich auch in dem eben schon erwähnten xxix. Anderen Gliedern des Herrscherhauses gelten andre Gedichte von ihm. Dass die Qoraiš der wahre Herrscherstamm seien, spricht er mit Nachdruck aus.

Wie Lob so steht dem Dichter auch beissender Tadel zu Gebote. Dieser trifft angesehene Leute wie den neben Zufar an der Spitze der Qais stehenden Sulaimiten 'Omair b. Ḥubāb, und ganze Stämme wie die Muḥārib, von denen eine alte Frau ihn ungastlich behandelt hatte (xv).¹

Die Taghlib waren damals wahrscheinlich noch zum grössten Theil Christen. Im Unterschied von Achṭal war aber Quṭāmī Muslim. Er zeigt auch gelegentlich, dass er etwas vom Korān weiss (z. B. xxix, 40 ff.), und an einer Stelle verhöhnt er Stammgenossen als Unbeschnittene (xxi, 16 ff.). Aber tief geht sein islāmisches Bewusstsein nicht. Er fühlt sich deutlich mehr als Taghlabī denn als Muslim. Merkwürdig ist xxvi, 4, wo er einem vorwirft, dass er, obgleich er einst den hohen Namen ‚Knecht Jesu‘² geführt habe, sich doch als untreu bewaise.

In seiner Art zu dichten zeigt sich auch Quṭāmī wesentlich als Epigone. Der Kreis der Gegenstände, welche ein Dichter behandeln durfte, war ziemlich eng umschrieben, und auch im Einzelnen hielt

¹ Die Muḥārib werden auch von anderen Dichtern gelegentlich verhöhnt. Daraus darf man nicht etwa folgern, dass dieser, zu den Qais gehörende, Stamm von niedrigerer Gesinnung gewesen als die meisten anderen Beduinen, sondern nur allenfalls, dass er recht arm und nicht sehr zahlreich war.

² In der Form **عبد يأسوع** mag die Dehnung nur durch das Versbedürfniss verursacht sein, obgleich auch **عبد يسوع** (wie ein Taghlabit Agh. 20, 128, 7 heisst) in dies Metrum hinein gepasst hätte. Die Stelle zeigt aber, dass die Taghlib den Namen weder in der traditionellen westsyrischen Form **ܥܒܕ ܝܫܘܥ** noch in der ostsyrischen (nestorianischen) **ܥܒܕ ܝܫܘܥ**, sondern etwa als **ܥܒܕ ܝܫܘܥ** gehört hatten.

man sich stark an die alten Vorbilder. Selbst ziemlich wörtliche Nachahmungen von ganzen Versen Früherer kommen bei ihm wie bei seinen Zeitgenossen vor. Natürlich beginnen auch Qutāmī's Qaṣīden mit dem Nasīb. Dass es aber mit seinen Liebesschmerzen in Wirklichkeit nicht so arg war, zeigt sich darin, dass wir in zehn erhaltenen Gedichten, in denen er eine Geliebte nennt, nicht weniger als zehn verschiedene Namen finden.¹ Nur eine dieser Schönen *جَنُوب* erwähnt er in zwei Gedichten (3, 11, 17; 12, 1, 25). Die Kameele spielen natürlich auch bei diesem Beduinen eine grosse Rolle. Interessant ist da die Schilderung eines widerspänstigen Kameelhengstes (xvi, 8—15). Eine merkwürdige Stelle, von der ich mich nicht erinnere ein Vorbild gelesen zu haben, ist die über den Taucher, der Perlen heraufholt (xxiii, 13—19).² Und so kommen auch sonst noch einige wenige Stellen vor, die den Eindruck der Originalität machen.³ Wie er aber andererseits die Ausdrucksweisen gebraucht, die für seine Zeit gar nicht mehr passten, zeigen die Stellen, wo er den Monat Ša'bān als heiss iv, 3 und den Muḥarram als feucht iii, 27 bezeichnet. So konnten die alten Dichter reden, zu deren Zeit die Monate noch feste Stellung zum Sonnenjahr hatten, aber die unglückliche Neuerung des Propheten, das reine Mondjahr, hatte das geändert. Man könnte freilich daran denken, dass der Taghlibit vielleicht noch einen christlichen Kalender mit festliegenden Monaten im Sinne habe, zumal auch Aḥṭal gerade so von Ša'bān spricht 239, 3. 253, 1. Aber in Wirklichkeit folgen die Dichter in der Nennung des Ša'ban als eines Hitzemonats nur alten Meistern wie dem Aus b. Ḥaḡar 13, 27 oder allenfalls dem Ibn Muqbil, der noch die Heidenzeit erlebt hatte Jaq. 1, 551, 8 (und an zwei anderen Stellen), wie der Ġumādā als feuchtkalt nach dem Vorgange der Alten bezeichnet wird nicht bloss von Ḥuṭaia 3, 18.⁴ 22, 21,

¹ Die Zahl erhöht sich beiderseits auf 11, wenn man xix mitrechnet, in der seine Frau *مَيَّة* (für *مَيَّة*) vorkommt (v. 1).

² Warum der Taucher in der Tiefe Oel ausspeit (v. 18), ist ganz räthselhaft.

³ Natürlich berühren sich gelegentlich Gedanken und Ausdrücke ganz verschiedener Dichter. So erinnert iii, 38 an Ilias 6, 442 f.

⁴ *بعد جاديين* wie Labīd (HUBER) 46, 8 *بعد جاديين*.

sondern auch von Achṭal 63, 9. 175, 7, von dessen Zeitgenossen Rā'ī Chizāna 4, 251 und noch fast 200 Jahre später von Ibn Mu'tazz 1, 54, 5 v. u. Und ähnlich gebrauchen auch andre muslimische Dichter die alten Monatsnamen, deren wahre Bedeutung zu ihrer Zeit doch Niemand mehr kannte.

Sprachlich bemerkenswerth sind bei unserem Dichter u. A. einige synkopierte Formen wie نَشَبَتْ xxix, 57 für نَشِبَتْ; solche finden sich auch mehrfach bei Achṭal, so dass man wohl annehmen darf, sie waren in der Mundart des Stammes gebräuchlich. — Eine merkwürdige Form ist قَسَامِيَا in, 52 etwa ‚von unedlem Blut‘ ohne — wie رُبَاعِ يَمَانِ, رَبَاعِ — تَالِكِ, jene' ist bis jetzt nur aus Quṭāmī zu belegen xiii, 28 Var. und xxix, 50. — Eine weit auffallendere Dialectform ist تَاَجْرُهُ (im Reim) iv, 10 = تَاَجْرُهَا, wie Ṭarafa im Reim حُزْمُهُ 19, 7 für حُزْمُهَا und حُذْمُهُ 19, 11 für حُذْمُهَا sagt (s. ZDMG. 56, 166). Denn dass hier, wie der Scholiast meint, der Wein auf einmal als Masc. construirt werde, ist undenkbar.¹ Wir haben hier also eine Einzelheit aus der Mundart der Rabī'a.

Irre ich nicht, so trifft Quṭāmī auch in der Wahl vieler poetischer Ausdrücke mit seinem Stammgenossen zusammen; darin darf man aber kaum den Einfluss ihrer Mundart finden, sondern höchstens die Wirkung gleicher Schulung. — Da sich حَانُوت, ‚Weinkneipe‘ für ‚Weinwirth‘ auch sonst findet (s. BARTH zu der Stelle), so wird man iv, 9 diese Lesart für ursprünglich und حَانَتِي für eine Correctur halten.² — جُلُول xxiii, 17 habe ich auch schon längst, wie Dr. MITTWOCH bei BARTH zu der Stelle, als ‚Wogen‘ gefasst und zu لُجْ gestellt.³ Ob es ein Lehnwort oder ein im Dialect erhaltenes altarabisches ist, steht dahin. — Interessant, aber nicht ohne manche Analogie, ist فُخْرَان zu stolz sein, um . . ., ‚verschmähen‘ iii, 57.

¹ اسْتَام, das sonst ‚nach dem Preise fragen‘, ‚bieten‘ heisst, muss hier ‚fordern‘ sein. Vgl. den gelegentlichen Bedeutungswechsel von بَاع und اشْتَرَى.

² Wir haben da ein altes Misverständnis eines Fremdwortes wie beim aramäischen (ursprünglich assyrischen) فَخَّار, das eigentlich ‚Töpfer‘ ist, aber im Arabischen ‚Thon‘, ‚Thongefäss‘ bedeutet.

³ Ich kannte den Vers aus Ḥarīrī's Durra 134, 7 und Chizāna 1, 81.

Agh. 20, 118, 5 v. u. heisst Qutāmī ein مُقْتَل. So wird er aber gewiss nur bezeichnet, weil verhältnissmässig wenig Gedichte von ihm auf die Nachwelt gekommen waren. Der Mann, dem die Verse offenbar leicht flossen, wird noch manches Lied verfasst haben, das jetzt verloren ist. Auch das Erhaltene ist zum grossen Theil ganz fragmentarisch. So macht z. B. xiv, obwohl 30 Verse gross, den Eindruck von Trümmerhaftigkeit. Einige lange Gedichte sind allerdings wohl im Ganzen ziemlich gut erhalten. Aus dreien werden im Agh. längere Stücke zwar mit Auslassungen, aber in derselben Versfolge angeführt, nämlich aus i (Agh. 9, 170 f. und 20, 130 f.¹); ii (Agh. 20, 129 f.); xiii (Agh. 20, 128, 130). Dem Verfasser des grossen Werkes lagen also wenigstens diese Gedichte wohl in derselben Ordnung vor wie uns. Aber bei manchen Liedern Qutāmī's zeigt der Sinn, dass nicht bloss ganze Stücke ausgefallen sind, sondern dass auch die Ordnung der Verse gestört ist. BARTH hat sich mit gutem Erfolg bemüht, die ursprüngliche Folge herzustellen; natürlich bleibt dabei aber vieles unsicher. Auch fremdes Gut ist in das Qutāmī's eingedrungen. xxi und xxvi, 12 sind von einem etwas älteren Dichter Ibn Faswa, s. BARTH.²

Die Stelle xxiii, 20—27 ist mir sehr bedenklich, da die darin genannten Orte zum Theil südlich von Medina liegen,³ in einer Gegend, die der Taghlibit schwerlich als Schauplatz seiner Liebesabenteuer genannt hätte. Die Verse stören auch den Zusammenhang. Aehnlich machen die geographischen Namen die Verse ii, 9—11 sehr verdächtig; freilich stehen sie jetzt in enger Verbindung mit den berühmten Worten 13 f. Dagegen ist es mir zweifelhaft, ob BARTH

¹ An der letzteren Stelle ist jedoch, ganz gegen allen Sinn, v. 38 vor v. 19 gestellt.

² So sind in ein Gedicht Zufar's zwei Verse aus einem Gedicht Ġamil's gerathen Tab. 2, 483, 6—9; s. Agh. 4, 70, 7, 95, 7, 98 f. 7, 109, 19, 13; Ham. 226, 1; Jaq. 1, 119, 2, 208 Vgl. noch die Mischung von Pseudo-Ṭarafa'schen Versen mit solchen von Ḥakam b. 'Abdal, worüber ich *ZDMG.* 56, 168 gesprochen habe.

³ الرُّوحَاء und الغَمَيْسِي liegen auf dem Weg von Jathrib nach Bedr. Ibn Hišām 433. جَيْم (v. 21) soll freilich zu Ġazīra gehören, aber nach Hamdānī 176, 25 und Bekrī 329 lag es in Arabien.

mit Recht annimmt, dass II überhaupt in zwei verschiedene Gedichte Qutāmī's zerfalle; ich halte es wenigstens nicht für undenkbar, dass er in demselben Liede den Sieg der Seinigen über die Qais verherrlicht, in welchem er den Führer dieser, Zufar, hoch preist.

Von den wenigen (8 $\frac{1}{2}$) nicht im Diwān stehenden Versen, die sonst noch irgendwo dem Qutāmī zugeschrieben werden und die BARTH in einem Anhang giebt, gehört VII dem Ḥuṭaia (33, 16) und VII auch nach Ham. 26, 3; Agh. 11, 147; Jaq. 3, 49 dem Ga'far b. 'Olba. Ob von den andern irgend einer wirklich von Qutāmī ist, halte ich mit BARTH für sehr ungewiss.

Mit ungewöhnlicher Belesenheit in gedruckten wie in handschriftlichen Werken hat der Hg. die Citate aus Gedichten Qutāmī's gesammelt und dadurch den kritischen Apparat bedeutend vermehrt. Ich kann nur vier hinzufügen: v, 6 = Ibn Wallād 119, 6; xii, 15 = Jaq. 3, 268, 8; xxii, 16 = Ḥarīrī's Durra 34, 7; xxix, 50^b = Gauh. ٦.

Dem Hg. standen zur Verfügung ein Berliner Codex (B) und anfangs eine, später zwei Abschriften eines Cairiner (C), die aber die Vocalisation dieses nur zum kleinsten Theile wiederzugeben scheinen. Die Berliner Handschrift ist vom Jahre 364 d. H., also sehr alt, aber doch lange nicht so gut, wie man erwarten sollte. Auch die Cairiner ist alt, vom Jahre 582. B und C stimmen in der Zahl der aufgenommenen Gedichte nicht ganz überein und weichen auch sonst manchmal von einander ab. BARTH hat den Text im Wesentlichen nach B gegeben, aber alle Varianten von C sorgfältig angeführt.

Nur an wenigen Stellen möchte ich mit einiger Sicherheit eine andre als die vom Hg. gewählte Aussprache des Textes vorschlagen oder unter den überlieferten Lesarten eine andre auswählen.

iv, 15 lese ich صَفَرٌ غَرَاغِرَةٌ, mit leeren Kröpfen' oder auch صَفَرٌ غَرَائِرَةٌ, mit leeren Säcken'; die 'Säcke' ständen dann bildlich für die Kröpfe. Die Vögel sind ausgehungert wie von Durst geplagt. Das scheint mir hier viel besser als صَفَرٌ مَنَاقِرَةٌ, mit gelben Schnäbeln'.

vi, 28. Die Var. ist wohl zu lesen مَسَايِف, Pl. von مَسِيفَةٌ. مَسِيفٌ ist der, dessen Habe zu Grunde gegangen ist Agh. 13, 140,

12; Chizāna 2, 290; Abū Zaid 75; Schol. Hudh. 1, 5; Gauh. سوف. Das konnte leicht aufs Land übertragen werden.

x1, 4 halte ich an dem überlieferten حَادِيثٌ ... حَجَّةٌ fest. Der Accusativ könnte doch nicht von عَلَانِي v. 1 abhängen. Das ist zu entfernt, die doppelt transitive Construction von عَلَّل wäre äusserst auffallend, und wir erhielten doch keinen guten Sinn. V. 4 ist m. E. in sich abgeschlossen; der Nom. ist das halb determinierte مَبْتَدَأ des durch C dargestellten خبر. Dass der Vers nach vorn und hinten keinen Anschluss hat, bleibt bestehen, aber wie oft ist das gerade in diesem Diwān der Fall!

xv, 2 und xxiii, 11 möchte ich بَرَز beibehalten; die Zähne werden, meine ich, geradezu ‚Hagel‘ genannt.

xv, 26 lies das vom Reim geforderte جَانِب. Dies ist eben ‚fremd‘ = أَجْنَبِي. Ganz so Ham. 112, 6 v. u. und Hātim (SCHULTHESS) pg. 17, 17. Also ist auch Ham. 196 v. 1 جَانِب richtig. Vgl. noch Kāmil 437, 15. Dagegen ist جَائِب ‚kleiner, dicker Kerl‘ Amrlq. 4, 4; ‚Alqama 1, 23; Hudh. 104, 1 (vgl. Schol. Hudh. 74, 1); Ġamhara 147, 18 (s. die Var.); ebenso جَائِبِي Labīd (Chālidī) pg. 10, 5.¹

xv, 31 lies مَنَاحُ السَّوْءِ. Als qualificierender Genitiv steht سَوْءٌ, ‚süß‘ (= שָׁמֵן). So z. B. قَوْمُ سَوْءٍ Sūra 21, 74, 77 ganz wie מְחִי שָׁמֵן Ps. 26, 4; Job 11, 11. Wenn Sūra 9, 99. 48, 6 für دَائِرَةُ السَّوْءِ ‚die üble Wendung‘ manche lesen دَائِرَةُ السَّوْءِ, so beruht das auf einer anderen, und wohl richtigeren, Auffassung: ‚Wendung des Uebels.‘

xvi, 9 wohl جُرْبٌ, Pl. von أَجْرَبٌ. نُشْرٌ mag ein Adjectiv, etwa = نُشِيرٌ sein.

xvii, 6 würde ich die Lesart الذَّمَامُ ‚den elenden‘ der aufgenommenen الذَّمَامُ ‚den (körperlich) Unansehnlichen‘ entschieden vorziehen.

xix, 15 lies يُحْتَسِي حَتَّى, ‚anzünden, schüren‘ Amrlq. 46, 15; Aus b. Ḥaḡar 16, 5; ‚Antara, Mo. 32; Hudh. 92, 56; Ġamhara 167, 9.

xxii, 2 vielleicht وَأَدَّبْتُ, ‚habe erzogen, belehrt‘.

xxii, 9 ist لَيْلَةُ نَحْرِ, ‚letzte Nacht eines Monats‘ (s. Gauh. نَحْر, wo noch andre Formen und ein Vers, der die Anwendung erklärt) ganz

¹ So wird auch Ibn Dor., Istiqāq 130, 12 الْجَائِبُ zu lesen sein.

richtig. Die Frauen wählen diese gänzlich mondlose, dunkelste Nacht als Deckmittel حجاب gegen alle Späher. نحيظة hat schwerlich eine hier passende Bedeutung.

xx, 9 lies سَبَقْتُهَا (Druckfehler).¹

xxix, 83 vielleicht المَكِّم (Activ). Gauli. und Qāmūs haben كَمَمْتُ und كَمَمْتُ von der Dattelpalme. Die Entwicklungsstadien der Dattel werden als Thätigkeit des Baums oder der Frucht aufgefasst, vgl. Harīrī, Durra 42 f. Doch hat Ibn Hišām 656, 5 sowohl WÜSTENFELD'S Ausgabe wie unsre sehr gute Handschrift المَكِّم. Und im 1. Stamm sicher كَمُّ Achṭal 242, 10 und مَكْموم Labīd (Chālīdī) 93.

In den Bemerkungen des Hg.s zu I, 8 (S. 2) ist das Reimwort الحريص zu lesen. Die meisten Verse, die hier und da aus diesem Gedicht des 'Adī b. Zaid citiert werden, haben allerdings Reimwörter im Genitiv, aber JRAS 1900, 360 sind auch solche im Acc. und Nom. Und auch ohne das verlangt das Metrum die Vocallosigkeit.

Die ziemlich spärlichen Scholien der beiden Handschriften bieten im Wortlaut und selbst inhaltlich manche Verschiedenheit. Auch in jeder einzelnen Handschrift sind sie heterogen und von ungleichem Werthe. Freilich helfen sie uns in sehr dankenswerther Weise zum Verständnis des Dichters, aber nicht selten sind sie oberflächlich und zuweilen ganz unrichtig. So wenn III, 33 die von den Banū Nabhān ausgesandten Jäger als Hunde aufgefasst werden, während Hunde doch erst im folgenden Verse als Begleiter der Jäger erscheinen. Oder wenn xx, 11 einfach in أَبَيْتُ حَقْرًا ein لَا ergänzt wird, sie wollte nichts als Scham', während natürlich mit BARTH zu übersetzen ist, sie weigerte sich aus Scham'.

Die durchweg knappen Anmerkungen des Hg.s sind sehr willkommen. Ich hätte allerdings gern noch etwas mehr Erklärungen gehabt. Am liebsten wäre es mir gewesen, er hätte eine vollständige Uebersetzung gegeben. Freilich trägt ein Uebersetzer altarabischer Gedichte seine Haut zu Markt und kann sieher sein, dass er manche Fehler macht, die Andre leicht verbessern; das weiss ich genügend

¹ Einige wenige andere Druckfehler wird sich jeder Leser selbst verbessern.

aus eigener Erfahrung: aber diese einfachste Art, seine Auffassung jeder Stelle zu zeigen, ist doch die zweckmässigste.

Bei wenigen Versen nehme ich an BARTH's Erklärung Austoss.

II, 25 ist m. E. النِّصْف nicht mit dem Scholion als Ortsname zu fassen. Ich übersetze: ‚frage die (alle) Nizār, die ja viel mit mir gekämpft haben, um Billigkeit zwischen Heiss- und Kaltmachen (d. h. um ein unparteiisches Urtheil).‘ Achṭal 215, 9 ist نِصْف einfach ‚Hälfte‘ wie eb. عُشْر ‚Zehntel‘.

II, 52 finde ich رُجْع nicht in der Bedeutung von حليم passend. Der Scholiast denkt allerdings an Stellen wie Chansā 10, 12 und Achṭal 189, 8,¹ aber schon أَبْنَاءُ الْمَرَاجِرِ ‘Antara 7, 12 geht schwerlich auf diese Art von ‚Schwerwiegen‘, und an unserer Stelle ist رُجْعٌ عِنْدَ الْقِتَالِ, beim kriegesischen Zusammenstoss schwer (auf den Feinden) lastend‘. مسَارِيعُ إِلَى النَّادَى bezeichnet im Gegensatz dazu das Verhalten gegen die Stammgenossen.

VII, 6 sind الحناذيد trotz des Scholions Kameele wie Chansā 10, 10 und wohl auch Nābigha, ed. DERENB., *Compl.* pg. 46, 4 = Aḡḡād 37, 5 v. u. Denn v. 7 zeigt diese الحناذيد im Wettlauf mit ‚den schlanken an ihrer Seite‘; das sind aber sicher die Rosse. Diese werden ja unbelastet an der Seite der Reitkameele geführt, bis man auf den Feind stösst. Die Lesart يَقُودُ, die nur auf Pferde passt, ist also in v. 6 falsch und mit der Var. يَجْرُؤُ zu vertauschen. وَجُئِي kommt zwar meist vom Pferde vor, aber auch vom Kameel Ham. 402 v. 1 (wie auch vom Menschen A'sā in Lyall's Mo'allāqa-Ausg. S. 143 v. 2. [öfter citiert]).

XIV, 1 ist kein إِقْوَاهُ, denn اسْلَمَى würde ja auch nicht auf سَالِمٍ reimen, da dem Worte das *a* des تَأْسِيسٍ fehlt.

In der Anmerkung zu XIV, 13 (S. 26) wäre عَادَتْهُمْ oder عَادُوهُمْ für عَادُوهُمْ zu schreiben.

XIV, 27 möchte ich مَتْنِي ‚in meiner Person‘ erklären; dann passte alles gut. Freilich habe ich keine genaue Parallele für eine solche Verwendung von مَن zur Hand (wie sonst wohl ب steht).

¹ Diese Stelle hat wohl Gauh. رَجَعٌ im Auge.

xxiv, 20 scheint mir die Deutung, welche der Scholiast von غرور giebt ‚mit kleinem Höcker‘ richtig. Die Lexika bieten allerlei Ableitungen von غر in entsprechenden Bedeutungen. Ich erkläre die Schlussworte: ‚so würde man sie nicht melken (sondern schlachten).‘ — Was aber im Scholion für فحفنا عنها zu lesen, ist mir unklar. محفف عنها wäre ungrammatisch für محفف عنها.

xxix, 57 ist شقاشق nicht ‚Gebrüll‘, sondern der Pl. von شَقَشَقَة, der Blase, die dem Kameelhengst (قمر v. 56) bei der Brunst zum Maule heraushängt. هدر steht gerade auch vom Laut des brünstigen Kameels Ašma'ī, Farq 18, 15; Hudh. 279, 24; Ham. 193, 7 (wo der brünstige Mensch mit dem Kamcele verglichen wird). Das Gebrüll. das Chizāna 4, 314, 1 ein شقاشيق ذو ausstösst, wird hier den شقاشق selbst zugeschrieben.

Unklar ist mir u. A. noeh xxix, 95. Ich verstehe hier weder غدار, noch die Glosse سَلَف. Aneh mit der Aenderung عذار käme man kaum zu einem passenden Sinn. So bleibt denn auch unsicher, wie عُدُوا auszusprechen ist (عُدُوا?).

Da der Umfang des Diwāns nicht gross ist, so kann ein Reim-index, der sonst keiner, nicht alphabetisch geordneten, Ausgabe arabischer Gedichtsammlungen fehlen sollte, entbehrt werden. — Die äussere Einrichtung des Werkes ist auch in Kleinigkeiten sehr zweckmässig, z. B. in der Anbringung der Ziffern als Columnentitel. Im Druck fallen einige ; mit weit vom Corpus des Buchstaben entferntem Punct auf. Sonst ist Druck und Papier des altberühmten Namens ‚BRILL‘ durchaus würdig.

Der Wiener Akademie sind wir dafür, dass sie das Erscheinen dieser trefflichen Ausgabe ermöglicht hat, zu grossem Dank verpflichtet. Es könnte allerdings befremden, dass das Werk des Berliner Gelehrten nicht von der Berliner Akademie unterstützt worden ist; aber wenn man weiss, dass ein so hervorragender Arabist und bewährter Lehrer wie BARTH seit langen Jahren Professor ohne Gehalt ist, so kann man nur sagen ‚legt's zu dem Uebrigen‘.

MUNKÁCSI BERNÁT. *Árja és kaukázusi elemek a finn-magyar nyelvekben*. I. kötet. Magyar szójegyzék s bevezetésül: *A kérdés története*. Irta —. Budapest, 1901. SS. VII, 672. 8°.

MUNKÁCSI untersucht ‚die arischen und kankasischen Bestandteile in den finnisch-magyarischen Sprachen‘, und zwar in dem vorliegenden ersten Bande diejenigen welche sich auch oder nur im Magyarischen finden; diejenigen welche sich nicht im Magyarischen, sondern nur in den verwandten Sprachen finden, sind einem andern Bande vorbehalten. Die lange Einleitung (117 S.) gibt eine geschichtliche Darstellung der Vorarbeiten, über die M.s eigene Arbeit dem Umfang und der Art nach weit hinausreicht. Es ist ein bisher mehr geahntes als erschautes Gebiet in das, und bis zu dessen Herzen, er eingedrungen ist. Der Kühnheit die hier nötig war, hat sich methodische Gründlichkeit zugesellt, und wiederum gesellt sich dem durch diese berechtigten Sicherheitsgefühl das für das grosse Ganze gilt, eine Bescheidenheit zu die in Bezug auf jedes Einzelne Berichtigungen anzunehmen bereit ist. Dieser erste Band mit seinen 400 Artikeln ist nächst dem vor zwei Jahrzehnten erschienenen BUDENZSchen Vergleichenden Wörterbuch der wichtigste Beitrag zu dem letzten der grossen magyarischen Wörterbücher, nämlich dem etymologischen, welches auf die schon veröffentlichten, das sprachgeschichtliche und das mundartliche, und das erst in Angriff genommene Grosse Wörterbuch folgen wird. Aber auch innerhalb der gesamten finnisch-magyarischen Sprachforschung nimmt M.s Werk einen hervorragenden Platz ein; und seine Bedeutung ist schliesslich eine noch allgemeinere, indem es sich auf zwei andere grosse und wichtige Sprachgruppen erstreckt, und auf die Geschichte der betreffenden Völker selbst, d. h. soweit es sich um deren Wohnsitze und Kultur handelt. Es sei ihm hier eine einseitige Beleuchtung gewidmet, nämlich vom Standpunkt der kaukasischen Sprachwissenschaft aus.

S. 100 sagt M.: ‚Wir haben diese beiden Aufgaben [die Aufzeigung der arischen und die der kaukasischen Bestandteile der

finnisch-magyarischen Sprachen] miteinander verbunden; denn beide gehören den vorgeschichtlichen Zeiträumen unserer Sprachgeschichte an, und soviel sich auf dem heutigen Standpunkt der Forschung vermuten lässt, haben jene kaukasischen, bezugsweise heutzutage in den Kaukasusgegenden wohnenden Völker deren sprachlicher Einfluss in den finnisch-magyarischen Sprachen bemerkbar ist, gewiss auch einen geschichtlich zusammenhängenden Kreis mit jenen arischen Stämmen gebildet von welchen der beträchtlichste Teil der arischen Bestandteile der finnisch-magyarischen Sprachen herkommen mag Es liegen bestimmte Spuren davon vor dass arische Bestandteile durch Vermittlung kaukasischer Völker zu den Finnen-magyarern gekommen sind, und ebenso von dem umgekehrten Fall.‘ Aber nicht bloss über die Berührung zwischen Arisch und Kaukasisch hätte sich M. aussprechen sollen, sondern auch über die innere Lagerung von beidem, ob sie einander gleichartig ist oder nicht, ob wir $A + B$ oder $A + \beta$ vor uns haben. Der Ausdruck ‚kaukasische Sprachen‘ deckte zunächst einen geographischen Begriff, von dem aber bald die uralaltaischen, semitischen und arischen Sprachen abgetrennt wurden. Nachdem noch FR. MÜLLER über die Verwandtschaft oder Nichtverwandtschaft zwischen sämtlichen kaukasischen Sprachen nicht sich zu entscheiden getraute, crachtet sie ERCKERT als ‚miteinander so innig verwandt dass sie Abkömmlinge einer in ihnen aufgegangenen [?] Ursprache zu sein scheinen.‘ Ich glaube nicht dass hier das Wort ‚innig‘ am Platz ist, und ich glaube auch nicht dass eine kaukasische Ursprache sich überhaupt erdenken lässt, wie das doch mit einer arischen der Fall ist; aber ich setze mich nicht in direkten Widerspruch zur ERCKERTSchen Behauptung. Die Sache ist die dass wir mit unsern bisherigen Benennungen und Vorstellungen nicht mehr auskommen; es sind Umtaufen und Umwertungen notwendig. Vor allem müssen wir uns von der Gewohnheit befreien die Verwandtschaft der Sprachen in einem festen Parallelismus mit der Verwandtschaft der Völker zu denken; wir haben ja längst beobachtet wieviel ‚Entlehntes‘ überall zum ‚Erebtten‘ hinzutritt, ja dass ganze Sprachen entlehnt werden können. Und wenn

unsere Blicke in vorgeschichtliche Zeiten zu dringen versuchen, wo wir die Reiser nicht mehr erkennen an welche die Sprachen gebunden sind, dann verschwimmen für uns auch Entlehntes und Ererbtes ineinander. Immer beginnen wir damit zwischen einzelnen Erscheinungen verschiedener Sprachen überhaupt eine Verwandtschaft festzustellen, deren bestimmte Form uns nicht sofort klar ist; aber wir dürfen auch nicht übersehen dass nicht jede Verwandtschaft für uns erkennbar zu sein braucht, dass wir somit, wenn wir von den Sprachen selbst reden wollen, nie beweisen können dass solche miteinander nicht verwandt sind. BOPPS Versuch die kharthwelischen Sprachen der arischen Familie einzuordnen mag noch so verfehlt sein, bestehen hier nicht vielleicht mehr Uebereinstimmungen aus denen man auf eine Verwandtschaft zu schliessen vermöchte als zwischen dem Kharthwelischen und sagen wir z. B. dem Awarischen? Fassen wir aber jene als Ergebnisse einer späteren Berührung, was hindert uns eine solche nicht auch in dem zweiten Falle anzunehmen, statt einer Gemeinsamkeit des Ursprungs? Obwohl M. von den beiden Sprachkreisen redet (S. vi. 117), so tut er das kaum aus Vorsicht, er scheint sich die Ansicht ERCKERTS angeeignet zu haben. Denn er erklärt: wenn er zu einem magyarischen Wort ein Wort aus einer arischen oder kaukasischen Sprache vergleiche, so bedeute das keineswegs dass diese als die unmittelbare Quelle anzusehen sei, sie vertrete nur den ganzen Kreis. Und dass ihm die Verbreitung einheimischer Wörter innerhalb der kaukasischen Sprachen nicht etwa als Gegenstück zu der ausserordentlichen Verbreitung arabischer, persischer und türkischer auf diesem Gebiete vorschwebt, wird schon daraus offenbar dass er verschiedentlich auch gemeinkaukasische Wortbildungen ansetzt. In der Erwägung der kaukasischen Zusammenhänge geht er nun weit über die Bedürfnisse seines eigentlichen Zweckes hinaus, er widmet sich ihr mit besonderer Vorliebe, und die betreffenden Teile seines Buches verdienen vollauf von den Kaukasiologen beachtet zu werden. Als eigentliche Grundlage dient ihm dabei begreiflicherweise das ERCKERTSche Polyglottenwörterbuch, jene Sammlung von Wörtern aus 30 Sprachen oder Mundarten

für über 500 Bedeutungen, die uns noch dankenswerter sein würde wenn sie mit grösserer Sorgfalt ausgeführt wäre. M. hat sich keineswegs mit der Wiedergabe des hier Zusammenstehenden begnügt, er hat die Bezeichnungen verwandter Begriffe herangezogen und die lautlichen Verschiedenheiten der Wortformen durch möglichst zahlreiche Analogien zu begründen sich bemüht. Er hat auch andere Quellen benutzt; unter diesen vernisse ich aber den so reichhaltigen *Сборник материалов для описания языков и племен Кавказа*, von dem vor kurzem schon der 29. Band erschienen ist, und A. TSAGARELIS *Мингрельские Диалекты*, deren zweites Heft eine sehr ausführliche Darstellung des mingrelischen Lautsystems enthält, mit beständiger Vergleichung des Georgischen, freilich ohne den Gewinn eigentlicher ‚Lautgesetze‘. Gute Dienste würde auch TSUBIXOWS Wörterbuch geleistet haben, besonders der russisch-georgische Teil. Warum im Quellenverzeichnis S. 116 gerade nur der dritte Band von USLARS *Этнография Кавказа* angeführt ist, errate ich nicht. Um es nun kurz zu sagen, so tritt uns eine über alle kaukasischen Sprachen sich erstreckende lexikalische Verwandtschaft, die schon ein flüchtiger Durchblick der ERCKERTSchen Wörterverzeichnisse vermuten lässt, bei MUNKÄSI in weiteren und festeren Umrissen entgegen; dass damit die Verwandtschaft schlechtlin erwiesen sei, leugne ich: die südkaukasische Grammatik hat nur wenig mit der nordkaukasischen gemein, und hier ist Verschiedenheit der Ursprünge nicht unwahrscheinlich. M. hat eine ungeheure Menge von Tatsachen zu überblicken gehabt und daher aus einer zu fernem Höhe als dass nicht bei näherer Betrachtung sehr vieles in anderem Lichte erscheinen müsste. Ich begnüge mich mit ein paar Beispielen.

S. 453 stellt M. magy. *magas* ‚hoch‘ zum gleichbed. georg. *laſ. mayali*,¹ mingr. *moſali* (das *o* ist sekundär). Man hatte sowohl jenes

¹ Das aus dem Georg. noch angeführte *maylaſ* ist Adverb. Bei ERCKERT sind unter den Adjektiven recht verschiedene Ausdrücke zusammengeworfen, so N. 412 ‚alt‘: georg. *moſul, evulia* [lies *-bulia*; ist alt], *beberia* [ist eine Greisin]; 413 ‚arm‘: mingr. *ſaribi werek* [ich bin arm]; 414 ‚billig‘: georg. *iap’ia* [ist billig], *iap’ut* [lies *-at*; billig Adv.]; 417 ‚breit‘: georg. *part’ob* [lies *p’art’od*; breit Adv.], *ga*

wie dieses auf ein bekanntes arisches Wort: $\mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma$ u. s. w. bezogen; M. erwähnt dies nicht einmal, mit Unrecht, da der eine Zusammenhang den andern nicht ausschliesst. Er scheint allerdings das Wort für ein echt kaukasisches zu halten, und zwar für dasselbe (-*li* ist sicherlich wortbildend) wie ud. *boxo* ‚hoch‘, ‚lang‘, thusch. *boxo* ‚gross‘, dŕschek. *bugud*, lak. *bəoxetul* ‚hoch‘. Aber in der thuschischen Form ist *b* Motionskonsonant; das Adjektiv lautet bald *d-oxo*, bald *w-oxo*, bald *j-oxo*, bald *b-oxo* und wäre somit kurzer Hand *.oxo* zu schreiben. Das Tschetschenische, von dem ja das Thuschische nur eine Abzweigung ist, hat für ‚gross‘ *.oxxuŋ* (aus diesem und der einen bestimmten Form *woxxuŋ* ist bei ERCKERT ‚*axkəkūŋ*, ‚*vöqun*‘ geworden). Auch das Substantiv zeigt diesen Wechsel des Anlauts, je nachdem es sich auf einen Mann, eine Frau, eine Sache, eine Mehrzahl bezieht: thusch. tschetsch. *d-oxol*, *d-oxxula*; *w-oxol*, *w-oxxula* u. s. w. Jedenfalls lautet das Wort für sich vokalisches an; ob, wenigstens beim Uebertritt in eine andere Sprache, ein Motionskonsonant fest mit einem solchen verwachsen oder umgekehrt dem stammhaften Konsonanten im Anlaut eines Adjektivs die Rolle eines Motionskonsonanten zugeteilt werden kann, bleibt zu untersuchen. Hierher gehört nun sicher auch tabass. *axur*, agul. *axaf* ‚gross‘, sowie chürk. *ax*, *axil*, kait. akusch. *axil*, tsach. *axtuna* ‚hoch‘.¹ Vielleicht sind weiter anzuknüpfen: lak. *laŋ* ‚hoch‘, *laŋi* ‚lang‘, thusch. *laŋši* ‚hoch‘ (*laŋol* ‚Höhe‘), artsch. *larirtut* ‚hoch‘, *laŋotut* ‚lang‘ (-*tut* ist hier eine häufige Adjektivendung), tschetsch. *leŋir* ‚hoch‘, *iēŋin* ‚lang‘. Es müsste dann *l* als ein ursprünglicher Motionskonsonant angesehen werden, in welcher Rolle es einige Sprachen kennen; vgl. noch kür. *lat,u*,² tabass. *lit,u*,

nivrab [lies -*ad*; breit Adv.], *gaxieri* [lies *ganieri*]; 418 ‚dunkel‘: georg. *tʰibia* [ist waru] u. s. w.

¹ ERCKERT gibt auch ein abch. *ah* ‚hoch‘. Aber das beruht offenbar nur auf der von USLAR *Дун. Кучк.* 1, 120 ausgesprochenen Vermutung, das abch. *ah* ‚regierender Fürst‘ habe ursprünglich die Bed. ‚hoch‘, ‚gross‘ gehabt, was sich aus der Vergleichung mit *ejhā* [mehr] und *karāk* [hoch] entnehmen lasse.

² Ich drücke die zusammengesetzten Laute, auch wenn sie in der georgischen und in anderer Schrift durch einfache Zeichen wiedergegeben werden, durch zusammengesetzte Zeichen aus; nur verkleinere ich dann immer das zweite.

lizu, *lizib*, bud. *dfchek*. *lazu* mit ehürk. kait. akuseh. *t's'wa*, kub. *it'sub-ziv*, and. *hat'sa*, karat. *hat'sab* ‚weiss‘. Durch das Angeführte wird der Zusammenhang zwischen *mayali* und *boxo* sehr unwahrscheinlich gemacht.

S. 121 Anm. stellt M. zusammen kub. wark. *mat'sa*, *mat's'a* und georg. *mt'sxwari*, laf. *mt'sxuri* ‚Schaf‘. In jenem, dem noch anzufügen sind akusch. ehürk. *maza*, kait. *mat'sa*, *mart'sa*, tabass. *mart's(a)*, ist das *m*-stammhaft, in diesem ist es das Prefix des Partizips, welches ja zuweilen sehwindet, z. B. georg. *p'rinweli* = *mp'rinweli* ‚Vogel‘. Bei TšUBINOW finde ich nicht einmal *mt'sxwari*, sondern nur *t'sxowari*, *t'sxwari*, welches eigentlich ‚lebend‘ bedeutet (*t'sxowreba* ‚leben‘), ganz so wie *t'sxoweli* ‚lebend‘ und ‚Tier‘. Dass das Schaf schlechtweg als Tier bezeichnet worden ist, darf nicht Wunder nehmen; auch in rom. Mdd. gilt *bestia* für das Schaf. Uebrigens hat auch das Mingrelische das Wort ohne *m*-: *sxuri*; so laf. *t'sxuri* neben *m*-.

In ähnlicher Weise hat M. S. 443 die erste Silbe von swan. *li-panal* ‚fliegen‘ verkannt, welches er zu magy. *lepke* ‚Schmetterling‘ vergleicht. Ein flüchtiger Blick in ERCKERTS Buch musste ihn doch belehren dass jeder swanische Infinitiv mit *li* beginnt. Es ist abzutheilen: *li-pan-al*, und es liegt hier wohl derselbe Stamm vor wie in dem wesentlich gleichbed. *li-per*, *li-per-iel* und georg. *p'rena*. Auch das trifft nicht zu dass, wie M. in der Anm. behauptet, *-nal* hier die Endung ist; es ist dies vielmehr *-al*, wie in *li-br-al* ‚sich waschen‘ (georg. *bana*), *li-uczir-al* ‚raten‘ (georg. *weziroba*), *li-yr-al* ‚singen‘ (georg. *myera*), *li-mbw-al* ‚erzählen‘ (georg. *amboba*), und insbesondere in den von M. angeführten *li-t'swn-al* ‚lachen‘ (georg. *t'sineba*) und *li-gn-al* ‚stehen‘ [und ‚stellen‘], dessen Nebenform *ligne* schon hätte aufklären sollen. Damit ist nicht gesagt dass das *-n*- nicht in letzterem und in andern Fällen sekundär wäre; man erwäge *le-g* ‚er steht‘ gegenüber von *le-gan* ‚er stand‘, *ad-gan-e* ‚er stellte‘. Vielleicht hat *-n*- ursprünglich faktitive Bedeutung, wie im georg. *a-dgen-s* ‚er stellt‘ gegenüber von *dga-s* ‚er steht‘. Vgl. *li-gwra-n-al* ‚(sich) rollen‘ (georg. *gorwa*), *li-k'wt'-un-al* ‚bewegen‘ zu *li-k'wt'-une* ‚dass.

u. S. W.

Ueberhaupt hat M. eine gar zu leichte Hand bei der Zerschneidung der Wörter, die ja eine gründliche Kenntnis der einzelnen Sprachen erheischt; so setzt er S. 489 georg. *na-t'eli* ‚hell‘ statt *nat'eli*, S. 620 laf. *χodzi* ‚Ochs‘ = **χor-dzi* statt = **χori*, georg. *χari* (dem georg. *-ri* entspricht mingr. laf. *-dzi*, so auch mingr. *χodzi*; mingr. *geri* ist nicht = georg. *χari*, sondern = georg. *mgeli* — ERCKERT hat russ. *го.из* für *го.из* verlesen) u. s. w.

Wenn auf ein Wort zwei Wörter einer und derselben andern Sprache bezogen werden, so heisst das so viel wie dass diese beiden miteinander zusammenhängen. Das ist aber ausgeschlossen bei abch. mingr. *kwata*, georg. *kwate* ‚Ente‘ und georg. *k'at'ami*, mingr. *k'ot'omi* (so, nicht *kat'ami*, *kot'omi*) ‚Huhn‘, ‚Henne‘ (nicht ‚Hahn‘), welche von M. S. 298 zu magy. *goda* ‚Wasserhuhn‘, *guvat* ‚Wasserralle‘ verglichen werden. *Kwata* scheint eigentlich ein mingrelisches Wort zu sein; als georgisches und abchasisches finde ich es sonst nicht verzeichnet, die Ente heisst dort *ixwi* und hier *papi* (oder *p'ap'i*, nach STARČEWSKI: *пaπu*). Wahrscheinlich ist es nichts anderes als das arab. *batta* ‚Ente‘ (welches im Georg. *bati* mit der Bed. ‚Gans‘ fortlebt; daher thusch. *bād* dass., aber tschetsch. *bād* ‚Ente‘), im Anlaut durch den Entenschrei umgeändert, der wenigstens den Deutschen als *quack quack* erscheint. Dem Gackern oder Glucken der Henne aber entstammt *k'at'ami*. Jenes heisst georg. *kakaneba* (arm. *kakanel*, gr. *κακαλέειν*, russ. *кoкoуz*, franz. *caqueter*, span. *cacarear* u. s. w.), welchem u. d. *kokot's*, chinal. *kukat's* ‚Huhn‘ zunächst stehen; vgl. talysch. (iran.) *kak*, *kjak* dass. Für das zweite *k* findet sich nun auch *t* oder *d*, nicht in Folge von Dissimilation, sondern weil unmittelbar gehört, so russ. *кyоyууууу*, poln. *gdakać*, rum. *codcodăci*, magy. *kotyogni*, *kotlani*, *kodácsolni*, franz. *cadaquer* u. s. w. Dazu gehören rutul. *kat*, tsach. *katje*, tscherk. (kab.) *ged* (aber in der abadf. Md. bedeutet *ketü* ‚Hahn‘, und davon ist *keti-bs* ‚Huhn‘ erst abgeleitet), abch. *kutē* ‚Huhn‘; vgl. neusyr. (urm.) *k'yt'et'e* dass. u. a., auch lad. *cot*, *cod* = franz. *coq* ‚Hahn‘. Ferner, mit nicht ganz klaren Erweiterungen, swan. *k'at'al*, georg. *k'at'ami*. M. denkt bei der zweiten Hälfte von *k'at'ami* an ein Wort das ‚Vater‘ bedeutet, und

das wäre für ‚Hahn‘ zulässig (so heisst ja in der That der Hahn im Georgischen *mamali* von *mama* ‚Vater‘); aber *k'at'ami* bedeutet, wie gesagt, ‚Huhn‘. Aus dem Georgischen drang das Wort ins Thuschische und Tschetschenische ein.

Auch S. 285 vermengt M. die Namen zweier ganz verschiedenen Vögel, die ihrem Ruf entnommen sind, und sieht in ihnen die Abbilder eines Sanskritwortes welches ‚Vogel‘ i. A. bedeutet: kür. *k'way*, artsch. *quakk* [ein solches Wort steht nicht bei ERCKERT I, 115, wohl aber artsch. *xoan* und gleich darauf als tschetsch. *ar-č'in-qakk*, *qikk*, das Ergebnis irgend einer Verwirrung], georg. *qwawi* ‚Rabe‘, tschetsch. *xoʒu*, thusch. *ʒauʒ* ‚Taube‘, lak. *ʒ'εagu* ‚Elster‘. Der Ruf der Taube ist *rukuku*, *kuku* (vgl. d. *gurren*, engl. *coo*); darauf gehen die beiden angeführten Wortformen, sowie and. *koʒo*, abch. *hʷeʰw*, lak. *h'i* zurück; das ud. *gögür* stammt aus dem Tatarischen. Es kommen aber in den kaukasischen Sprachen auch dem Anschein nach nicht lautmachende Namen der Taube vor, so chürk. *lawha*, kür. *luf* — awar. *mikʒi*, swan. *mugw* — georg. (*m*)*tredi* u. a. Noch deutlicher ist der Ursprung jener kaukasischen Namen für ‚Rabe‘ (die sich bedeutend vermehren lassen) und ‚Elster‘; das wotj. *kwaka* ‚Krähe‘ und die zahlreichen tibetischen, nepalischen und indischen Wörter wie *kāk*, *kwāk* mit derselben Bedeutung, die M. anführt, drängten ja geradezu auf die richtige Erkenntnis hin.¹ Ich habe mich schon *Zeitschr. f. rom. Phil.* xv, 122 über die Abneigung gewundert welche bei den Sprachforschern gegen die natürlichste Herleitung von Vogelnamen, insbesondere für ‚Rabe‘ und ‚Krähe‘ besteht. Seither ist J. WINTELEERS treffliche Schrift ‚Naturlaute und Sprache‘ erschienen; aber seine Ausführungen haben nicht sehr gewirkt, sie werden selbst von KLUGE unter Kolkrabe, Krähe, Rabe, Wiedehopf u. s. w. schweigend abgelehnt.

S. 401 vergleicht M. zu magy. *kenyér* ‚Brot‘ eine Menge kaukasischer Formen, und zwar aus der kharthwelischen Gruppe drei, die gewiss miteinander nichts zu thun haben. 1. Laf. *giari* (*gjari*)

¹ So erweisen sich auch die Bedenken FR MITLLERS, *WZKM* xi, 205 wegen arm. *agqaw* ‚Rahe‘, ‚Krähe‘ als unbegründet.

‚Brot‘, wozu die Nebenform *diari* (*djari*) und gleichbed. swan. *diar* (Gen. *diri*) hinzuzufügen sind, sowie mingr. *diara* ‚Schmaus‘,¹ da ja auch das laf. *giari* (die von ERCKERT gegebenen Formen *gwjari*, *gwäri* flüssen mir einiges Misstrauen ein²) die allgemeinere Bed. ‚Speise‘, ‚Nahrung‘ hat. 2. Mingr. laf. swan. *k'obali* (laf. auch *koali*, *kuali*) ‚Brot‘. Nur im Mingr. scheint es der allgemeine Ausdruck für ‚Brot‘ zu sein, in den andern Sprachen eine besondere Art zu bezeichnen. Im Mingrelischen bedeutet *k'obali* auch ‚Weizen‘; man könnte hier an eine Uebertragung wie bei russ. *хлѣбъ*, span. *pan* u. s. w. denken, aber die weitere Verwandtschaft zeigt dass der Name dem Getreide ursprünglich zukam. Georg. (wohl veraltet) *χor-bali*, *χwarbali* bedeutet nur ‚Weizen‘ (bei STARČEWSKIJ ist auch mingr. *χorbali* ‚Weizen‘); es begegnet uns ohne die kharthwelische Erweiterung wieder in karat. *k'erw*, *kora*, and. *kör*, *kir* (*hir* bei ERCKERT ist wohl Druckfehler), rutul. *kir*, ferner in kür. *χ'ül*, bud. dŕheh. *zul*, und vielleicht auch in swan. *kwet,en*, tseherk. (abadŕ.) *kuat,e*, *k'ot,e*, *koŕ*, (schaps.) *kuat,e*, (kab.) *god*, abch. *γuad* (STARČ.: *zod*) und in tschetsch. *ka*. Auch georg. *puri* hat die Bedeutungen ‚Brot‘ und ‚Weizen‘ (ERCKERT führt aus der ingil. Md. nur *pur* für ‚Weizen‘ an); die letztere ist wiederum die ursprüngliche, denn an der Gleichheit mit gr. *πυρέ* ‚Weizen‘, lit. *purai* Pl., lett. *pūri* ‚Winterweizen‘ lässt sich nicht zweifeln. Vielleicht verhält es sich ähnlich mit swan. *diar* ‚Brot‘ (s. oben), welches nach STARČEWSKIJ auch ‚Weizen‘ bedeutet; ist es etwa zunächst so viel wie ‚Weizenbrot‘ (vgl. *p'atwar* ‚Hirsensbrot‘ von *p'atw* ‚Hirse‘; *tšišwdar* ‚Käsebroŕ‘), so lässt es sich mit georg. laf. *dika* ‚Weizen‘ vereinigen. Man vergleiche auch abch. *tša* ‚Brot‘ zu *tša* (so ERCKERT) = *tšarad*, ‚Weizen‘. Wenn ERCKERT laf. *butkud* als ‚Weizen‘ angibt, so hat er bei STARČEWSKIJ *uucuuu* mit dem darüber stehenden *uuc.ia* ‚Biene‘ verwechselt; er verzeichnet *dika* als laf. Wort für ‚Roggen‘, ADJARIAN übersetzt es mit ‚blé‘. Auch bei TŠUBINOW finde ich *dika* (*dika*) für ‚Bartweizen‘ (*triticum durum*) und für ‚Roggen‘, sowie für ein paar ganz andere Pflanzen.

¹ Vgl. georg. *puri* ‚Brot‘ und (alt) ‚Schmaus‘.

² Vgl. laf. *giŕri*, *kueri* ‚Mehl‘.

Ein vierter georgischer Ausdruck für ‚Weizen‘ scheint doch erst der Brotbereitung entnommen zu sein, nämlich *ip'k'li*, falls es dasselbe ist wie *p'k'wili* (ERCKERT hat auch *k'p'ili*), mingr. *k'wiri* ‚Mehl‘. 3. Mingr. *ot's'komali* ‚Speise‘, *t's'komua*, laf. *ot's'kumu* (karat. *kamat'la*) ‚essen‘. M. teilt ab *ot's'komali* und gelangt so zu einem mingr. *komali*; es ist abzuteilen *o-t's'komali*, und das entspricht dem georg. *sa-t's'meli* in Laut und Begriff, wie *t's'komua* ‚essen‘, *t's'kumunse* ‚er isst‘ = georg. *t's'ama*, *st's'ams* (das also nicht von arm. *džamb* ‚Speise‘ herkommt); aus TSAGARELI M. J. II, 28. 66 entnehme ich noch zwei Beispiele von mingr. *t's'k* = georg. *t's' : t's'kidi* = *mt's'adi* ‚Maisbrot‘ (awar. *t's'ed*, *t's'ad*, lak. *t's'at'*, abch. *t's'a* ‚Brot‘), *t's'kirili* = *(da-)t's'rili* ‚verwundet‘. Man vergleiche hierzu mingr. *t's'k'* = georg. *t's* in *t's'k'inel* = *t's'enili* ‚gezeigt‘, *t's'k'imi* = *t's'emi* ‚mein‘ (ebd. S. 63). In allen diesen Fällen wird *k*, *k'* ursprünglich sein; aber in Bezug auf die in denen georg. *š* einem mingr. *š'k'* oder *sk'* entspricht, bin ich zweifelhaft. Hier scheint nämlich immer ein *w* oder *u* vor Vokal zu folgen oder gefolgt zu sein, sodass man an die Einschaltung eines Verbindungslautes, wie es z. B. das *k* zwischen *s* und *l* im Romanischen ist, denken dürfte; so *š'k'widi* (laf. auch *š'kit*) = *š'widi* ‚sieben‘, *š'k'a* (für **š'k'wa*) = *š'ua* ‚Mitte‘, *ušk'uri* (swan. *wisgw*) = *waš'li* ‚Apfel‘, *sk'weri* = *š'weli* ‚Gemse‘, *sk'uami* = *mš'wenieri* ‚schön‘ u. a. (ebd. S. 31); möglicherweise verhält es sich mit mingr. *džgw* = georg. *džw* ähnlich: *mordžwi* = *mardžwena* ‚recht‘ (: ‚link‘) (ebd. S. 29). Mit einem für das Kharthwelische (das Swanische ausgenommen) anzusetzenden **t's'kam* (mingr. *o* für *a* ist sehr häufig) liessen sich von Verben die ‚essen‘ bedeuten, vereinigen: einerseits tscherk. (kab.) *šxe-n*, anderseits die schon von M. angeführten karat. *kam-at'la*, artsch. *kummu-s* (das Verhältnis zum Präs. *k[w]an*-, Prät. *kunn*- bei ERCKERT II, 56 ist nicht klar; I, 182 gibt er artsch. *kuēn* ‚essen‘), lak. *kan-an*, awar. *koan-aze*, wozu noch and. *kim-ir* (STARČ.) und chinal. *kan-dural* hinzuzufügen wären, während andere Formen wie *ukki* u. s. w. vorderhand ganz bei Seite zu lassen sind.

Nicht selten ist M. durch ERCKERTS unrichtige oder ungenaue Angabe irregeleitet worden. So wenn er S. 302 georg. *karawi* ‚Zelt‘

für eine Umstellung von *kawari* ‚Daeh‘ hält; dies Wort gibt es gar nicht, aber *qawari* bedeutet ‚Sehndel‘. Warum ERCKERT unter ‚Dach‘ nicht *bani* setzt, sondern *banis kawari* [‚Daehsehndel‘], weiss ich nicht; M. hat dann, durch die Zeilentrennung verführt, das letzte Wort für sich genommen (so auch S. 487, wo er georg. *unagris* ‚Steigbügel‘ hat; bei ERCKERT steht *unagris awžanda*, und das zweite Wort allein bedeutet schon ‚Steigbügel‘, *unagris*: ‚des Sattels‘). M. stellt S. 324 magy. *hám* ‚Pferdegesshirr‘ zu awar. *h'ama* ‚Paeksattel‘. Er hätte das was er *Nyelvt. Közlem.* xvii, 95 f. über die Herkunft des magyarischen Wortes bemerkt hatte, nicht fallen zu lassen gebraucht. Im Awarischen bedeutet *h'ama* ‚Esel‘ (Gen. *h'amil*) und *h'amil hir* ‚Esellast‘. Daraus hat ERCKERT, der awar. *xhama* = *h'ama* ‚Esel‘ sehr wohl kennt (S. 59) unter ‚Packsattel‘ gemacht: *xhama*, *hif*¹ (S. 110). ERCKERT bietet ein georg. *γwat's'it's'a* ‚Frosch‘ dar; ich finde ein solehes oder auch nur ein ähnliches Wort sonst nicht — sollte es aus russ. *квасгука* verderbt sein? Jedenfalls wird man im ersten Teil nicht mit M. S. 311 abch. *kua* ‚Schildkröte‘ zu suchen haben,¹ sondern das Frosehgequack. In andern Fällen hat die falsche Anführung nach ERCKERT keine weiteren Folgen, wie georg. *t'zoli* für *t'oli*? ‚Auge‘ (S. 122), *kat's* für *kat'si* ‚Mann‘ (S. 356) u. s. w.

Auf die Erklärung magyarischer Wörter aus den kaukasischen Sprachen gehe ich nicht ein. Manche sind geradezu überraschend, z. B. *baglinca*, *pákelénc*, *pakeléncs*, *paklincs* ‚kleine Fliege‘, ‚Wanze‘, ‚Sehafzecke‘ = georg. *baylindza* (so, nicht mit ERCKERT *baglindzo*) ‚Wanze‘ (S. 148). Hingegen ist es mir sehr wenig wahrscheinlich dass zwischen magy. *légy* ‚Fliege‘ und den kaukasischen Wörtern dafür wie *t'ent'a*, *t'ut'*, *t'amt'u* u. s. w. irgend welche Verwandtschaft besteht (S. 439). Die letzteren haben offenbar ihren Ursprung in der Lautnachahmung, wie der Name der Tsetsefliege, und sind eben deswegen so verbreitet; auch die Uebereinstimmung zwischen den

¹ Uebrigens glaube ich gar nicht dass *kua* auf abchaisch ‚Schildkröte‘ bedeutet. STARCEWSKI gibt in diesem Sinne: *кгуапуа*, aber unmittelbar über *репана* steht bei ihm *репъл*, und daneben *арго*; ERCKERTS Auge wird sich wieder einmal verirrt und *арго* für ‚Schildkröte‘ genommen haben, nur dass er *akua* schreibt.

Wörtern für ‚Floh‘ im ganzen kaukasischen Gebiet (*t_s'it*, *t_s'ika*, *t_s'qil* u. s. w.; vgl. georg. *t_kipi*, arm. *tiz*, engl. *tick* u. s. w. ‚Zecke‘) erklärt sich aus Lautsymbolik. Im magy. *légy* würde die ausdrucksvolle Wiederholung des Silbenanlauts ganz verloren gegangen sein. Hie und da liesse sich für den Fall dass überhaupt das magyarische Wort aus einer kaukasischen Sprache stammt, noch eine passendere als die von M. angeführte Form beibringen, so für magy. *csilla* ‚Meerzwiebel‘, ‚Rietgras‘ neben *t_sala* ‚Rietgras‘ noch *t_s'ili* ‚Rohrkolben‘, ‚Igelskopf‘, ‚Knopfbirse‘, ‚Gliederbinse‘ u. a.

H. SCHUCHARDT.

Kleine Mittheilungen.

Die ,Bhartṛhari'-Strophen des Pañcatantra. — Die unmittelbare Veranlassung zu der gegenwärtigen Notiz ist das Eintreffen der folgenden, mir bisher unbekannten Ausgabe der drei Śatakāni: *‘The Nitiśataka Śringāraśataka and Vairāgyaśataka of Bhartrihari. Edited with Hindi and English Translation, copious critical and explanatory Notes, parallel Thoughts from numerous authors &c. &c. &c. by Purohit Gopi Nath, M. A., Vakil, Jeypore Durbar. Printed By [so!] Khemraj Shrikrishnadass Shri Venkateshwar Press Bombay. 1896.’*

Diese Ausgabe bietet in ihren Anmerkungen manches Gute an sachlichen Bemerkungen und Nachweisungen von Parallelstellen. Sie ist die Erstlingsleistung eines ‚amateur editor‘, wie sich S. 54 der Verfasser selbst nennt. Kritisch ist der Text bedeutungslos, weil er auf keinerlei handschriftlichem Material beruht.

In der ‚Preface‘ wird der Nachweis versucht, dass Bhartṛhari, den der Verfasser für den Autor der drei Śatakāni hält,¹ um 50 oder 60 nach Chr. gelebt habe. Dieser Nachweis fusst zum Theil auf den

¹ S. 38 wird sogar behauptet: *‘It is therefore proved beyond controversy, that Bh is the author of these Śatakas’* Ich kann hier den ganzen Beweis nicht prüfen, der zum Theil auf der Tradition, zum Theil auf *‘Bhartṛhari-nirveda-nāṭakam by Hariharopadhyāya’* und *‘Bhartṛhari’s Streets (so!) Plays or Melodramas’* beruht. Ueberzeugen wird der Verfasser damit kaum einen Europäer. Sagt er doch selbst S. 23: *‘European scholars will no doubt laugh that I make much of these trifling plays. But I would beg permission to remark that the fact of their having survived so long must be a sufficient guarantee of their being founded on authenticated historic and real life. A lie cannot last long’*

im Pañcatantra enthaltenen Strophen des ‚Bhartṛhari‘. Der Verfasser sagt nirgends, was er unter ‚Pañcatantra‘ versteht. Aus seinen Zitäten ist aber ersichtlich, dass er KIELHORN-BÜHLERS Ausgabe meint. Von den verschiedenen Recensionen des Werkes weiss er nichts; auch ist ihm unbekannt, dass bei Somadeva eine Pañcatantrafassung vorliegt, trotzdem er auf S. 30 als Parallele zu der von mir in dieser *Zeitschrift* Bd. xvi, p. 202 ff. behandelten Strophe स्वल्पं (so!) स्नायुवसावशेषमलिन die von mir ebenda herbeigezogene Stelle aus Somadevas Werk giebt (er zitiert: कथासरित्सागरे शक्तियशोलम्बके ४ तरङ्गे). Was auf diese Ausgabe dennoch unsere Aufmerksamkeit zieht, ist die Tabelle S. 25 ff., welche den Nachweis von ‚Bhartṛhari-Strophen‘ in einer grossen Anzahl (43) anderer Werke enthält, die nach des Verfassers Ansicht aus den Śatakāni geschöpft haben.

Auf S. 28 unter N. 21 werden 21 Strophen (15 aus dem Nitiśataka, 5 aus dem Śṛṅgāraśataka und 1 aus dem Vairāgyaśataka) als im Pañcatantra enthalten bezeichnet.

Nun hat WEBER bereits¹ 15 Strophen aus den drei Śatakāni in KOSEGARTENS Pañcatantra-Text nachgewiesen. Da wir jetzt über die Textgeschichte des Pañcatantra einigermaßen unterrichtet sind und namentlich durch Somadeva, die Ausflüsse der Pahlavī-Uebersetzung, den ziemlich genau datierten Text Pūrṇabhadras und die termini a quo und ad quem des sogenannten textus simplicior sichere chronologische Anhaltspunkte haben, so ist es vielleicht interessant, die von WEBER und Purohit Gopi Nath angeführten Strophen bezüglich ihres Vorkommens in den Pañcatantra-Texten zu prüfen und durch unser eigenes Material zu vervollständigen. Am einfachsten wird ihr Vorkommen durch die folgenden Tabellen erläutert. In diesen bezeichnet:

Kos.	KOSEGARTENS Text	} des Pañcatantra;
K-B.	KIELHORN-BÜHLERS Ausgabe	
H.	die von KOSEGARTEN so bezeichnete Hamburger Handschrift (+ bedeutet, dass die Strophe an entsprechender Stelle in H. vorhanden ist);	
SCHM.	SCHMIDTS Uebersetzung des ‚Textus ornatior‘;	

¹ Variae Lectiones p. 13.

Som.	Somadēva;	
SP.	das südliche Pañcatantra (nach HABERLANDTS Ausgabe);	
Syr.	die alte syrische Uebersetzung (BICKELLS deutschen Text);	
Hit.	Hitopadeśa (PETERSONS Ausgabe; nur dann zitiert, wenn die betreffenden Strophen noch in einem Pañcatantra-Text belegt sind);	
Nit.	Nitiśataka	} (VON BOHLENS Ausgabe).
Śṛṅg.	Śṛṅgāraśataka	
Vair.	Vairāgyaśataka	

Die erste Tabelle giebt die von WEBER bezeichneten Strophen. Ein * vor dem Anfang bedeutet, dass die betreffende Strophe auch bei P. Gopi Nath aufgeführt ist. Die zweite Tabelle giebt die nur von Gopi Nath aufgeführten Strophen.

I.

	Kos	K-B.	H	SCHM.	Som.	SP.	Syr.	Hit.	Nit.	Śṛṅg.	Vair
*जल्पन्ति सार्धमन्येन	I, 151	I, 135	+	I, 123	—	—	—	—	—	81	—
मधु तिष्ठति वाचि	I, 202	I, 188 c d	+	I, 162	—	—	—	—	—	82	—
संमोहयन्ति मदयन्ति	+ 203 a I, 210	+ 189 a b	+	—	—	—	—	—	—	21	—
*आवर्तः संशयानाम	I, 204	I, 191	—	I, 163	—	—	—	—	—	76	—
*संतप्तायसि	I, 280	I, 250	+	—	—	—	—	—	57	—	—
*सत्यानृता च	I, 473	I, 425	+	I, 448	—	I, 158	—	II, 166	39	—	—
आरम्भगुर्वी क्षयिणी	II, 38	—	—	—	—	—	—	—	50	—	—
भग्नशस्त्र करण्डं	II, 88	—	—	II, 160	—	—	—	—	82	—	—
*दानं भोगो नाशम्	II, 159	II, 151	+	—	—	—	—	—	35	—	—
श्वेतं पदं शिरसि	III, 193 f.	IV, 77	+	III, 177	—	—	—	—	—	75	—
*गात्रं संकुचितं	III, 195	IV, 78	+	III, 178	—	—	—	—	—	74	—
*प्रारभ्यते न खलु	III, 255	III, 177	+	—	—	—	—	—	73	—	—
नामृतं न विषं	IV, 34 a	IV, 32 a	+	IV, 29 a	—	—	—	—	—	75 a	—
*स्त्रीमुद्रां मकरं	IV, 36	IV, 34	+	IV, 30	—	—	—	—	—	64	—
वरं वनं व्याघ्रगर्जैः	V, 21	V, 23	+	Hs. K	—	—	—	SCHLEG. I, 144	—	—	109 B

II.

	Kos.	K-B.	H	SCHM	Som.	SP.	Syr.	Hit.	Nit.	Śrīg	Vair
परिवर्तिनि संसारे	I, 33	I, 27	+	I, 17 ¹	—	—	—	—	24	—	—
दौर्मन्ध्यामृपतिर्	I, 185	I, 169	+	I, 146	—	—	—	—	34	—	—
मत्तैभकुम्भपरिणा०	I, 224	—	—	I, 220	—	—	—	—	WEBER'S A 20	—	—
गजभुजङ्गमयोरपि	II, 20	II, 19	+	II, 15	—	II, 5	—	I, 38	87	—	—
तानीन्द्रियाण्य०	—	v, 26	+	II, 81	—	II, 35	—	I, 97	Suppl. 5	—	—

P. Gopi Nath bezeichnet ausser diesen und den vom Unterzeichneten *WZKM.* Bd. XVI, p. 202 behandelten Strophen noch die folgenden als im Pañcatantra enthalten:

Pag. 41, N. 41 यस्यासि वित्तं . . 'The śloka is also found in the *Panchatantra* (पंचतन्त्रम्).'

Pag. 53, N. 53 दुर्जनः परिहर्तव्यो; der Hinweis auf das Pañc. befindet sich nicht unter dem Texte, sondern nur in der Liste S. 28.

Pag. 57, N. 57 न कश्चिच्चण्डकोपानाम् 'Quoted . . . under the *Panchatantra* (पंचतन्त्र) in the *Subhāshitāvali* (सुभाषितावलि । २७९९). The stanza is found in the *Panchatantra*.'

Pag. 63, N. 63 विपत्ति धैर्यम्, aufgeführt Liste S. 28.

Leider fügt der Verfasser nicht bei, in welchem Pañcatantra-Texte er diese Strophen gefunden hat. In den mir zugänglichen gedruckten wie handschriftlichen Fassungen sind sie jedenfalls nicht enthalten. Immerhin ist es bemerkenswert, dass die Strophe 53 दुर्जनः परिहर्तव्यो sich — wie Gopi Nath nachweist — bei Somadeva (कथासरित्सागरे शक्तियशोर्लंबके ऽ तं रं गे, d. i. LXIII, 154) findet, und zwar in der Form दुर्जने कृष्णसर्पे च कुतो विद्यासतः सुखम्. Dies ist allerdings wohl unsere Strophe, und bemerkenswert ist, dass sie bei Somadeva unmittelbar hinter dem Schluss des 4. Buches des Pañcatantra auftritt, das mit śl. 153 endet. Sollte der Verfasser also in

¹ Nur in K und einem Nachtrag am Rande von A.

der That hier stillschweigend nach einer uns unbekannten Fassung des Pañcatantra zitieren?

Diese Vermutung erhält eine Stütze durch den Umstand, dass Gopi Nath seine Strophe Nītiś. 106 (BOHLEN 75) कर्धितस्यापि als im Pañcatantra vorkommend bezeichnet (wieder ohne irgend welche nähere Angabe). Diese Strophe findet sich weder im ‚textus simplicior‘, noch bei SCHMIDT und in den vier Hss. des Ornatior, die ich eingesehen habe (darunter die beiden ältesten aus dem Deccan College), dagegen aber bei KOSEGARTEN, t. orn. I, 62, SP I, 30 (Hit. II, 61) und in der alten syr. Uebersetzung p. 6, 17. Die Sanskrit-Strophe lautet:

कर्धितस्यापि हि धैर्यवृत्तेर्न शक्यते धैर्यगुणः प्रमार्ष्टुम् ।

अधोमुखस्यापि कृतस्य वहेर्नाधः शिखा याति कदाचिदेव ॥

Syr.: ‚Sehet da einen Strebsamen, der, wie sehr er auch in Geringschätzung und Dürftigkeit gerathen ist, doch nie sein Geschlecht und seine Art verleugnen kann, gleich einem brennenden Holze, welches, wie sehr man auch seine Spitze nach unten wendet, doch nicht umhin kann seinen Glanz aufwärts strahlen zu lassen.‘

Ausser dieser einen Strophe finden sich alle dem ‚Pañcatantra‘ und ‚Bhartrhari‘ gemeinsamen Strophen erst in späteren Texten. Die eben besprochene, in der syr. Uebersetzung enthaltene Strophe dagegen bestätigt mein in dieser *Zeitschrift* S. xvi, 205 unter 3 gefundenes Resultat, denn sie findet sich in allen Hss. v. BOHLENS und WEBERS, gehört also zum Grundstock des Nītiśataka.

Die beiden Strophen des Vairāgyaśataka, v. BOHLEN 74 und 75, sind wohl sicher gleichfalls dem Pañcatantra entlehnt. Die Ed. SRIR. hat sie als 71 und 70, ROG. als 72 und 71, v. BOHLENS Hs. A als 71 und 70. Dagegen fehlt in v. BOHLENS Hs. B die erste, und in WEBERS Hs. B fehlen beide. Sie sind also wohl erst spät in den Text des Vairāgyaśataka gekommen und gestatten keinen Schluss auf die Composition dieses Buches.

Ausser den oben angeführten Strophen enthält eine hs. Liste Herrn Prof. LEUMANNs, die mir vorliegt, noch diese Nachweise:

Nit. 41 = SP. n, 87.	} fehlen in allen anderen Fassungen des Pañcatantra.
„ 51 = „ n, 78.	
„ 64 = „ I, 44.	

Ich selbst habe alle in von BOHLENS Ausgabe und bei SCHIEFNER-WEBER, Varr. Lectiones vorkommenden Strophen mit meinem eigenen alphabetischen Verzeichnis sämtlicher Pañcatantra-Strophen verglichen und kann auf Grund desselben noch folgende Nachlese bieten:

	Kos	K-B.	H	SCHM.	Som.	SP.	Syr.	Hit.	Nit.	Śrīg.	Vair.
अधिगतपरमार्थान्	—	—	—	I, 91 (Kos. orn. I, 71)	—	—	—	—	14	—	—
यत्नादपि कः पश्येच्च	I, 458	I, 408	+	I, 398	—	—	28, 14	—	SCHIEFNER	p. 12, l. 14	—
मानमुद्वहतां पुंसां	—	—	—	II, 83 84	—	—	—	—	B29 ab (WEBER p. 23)	—	—
वरमहिमुखे	—	—	—	II, 88	—	—	41, 44	—	SCHIEFNER	p. 7, l. 11 v. u.	—
वरं पर्वतदुर्गेषु	—	—	—	II, 90	—	—	—	—	11	—	—
संपत्सु महतां चित्तं	—	—	—	II, 152	—	—	—	—	56	—	—
एकाकी गृहसंयुक्तः	v, 14 ¹	v, 15 ¹	+	v, 11 ¹	—	—	—	—	—	—	90 ¹
अयं निजः परो वेति	—	v, 38	—	nur Hs. K.	—	—	—	I, 35	SCHIEFNER,	p. 6, l. 14 Gal. Nñiś. 35	—

Ich habe diese Parallelstellen nur der Vollständigkeit wegen gegeben. Keine einzige von ihnen gestattet einen Schluss auf Bhartṛ-haris Autorschaft der Śatakāni. Einen solchen Schluss gestattet dagegen die Strophe Śrīg. 69 ed. BOHLEN, die in allen Ausgaben und Hss. steht, also dem Grundstock des Werckens angehört. Sie fordert auf, nicht draussen nach Reichtum zu jagen, sondern nach Hause zu gehen und die jungen Gattinnen zu geniessen, so lange das Alter ihre Anmut noch nicht zerstört hat. Diese Strophe beginnt mit dem Vokativ राजन्. Das ist sehr seltsam; denn ein draussen nach Schätzen jagender König kann nur in irgend einem ganz besonderen Zusammenhange gedacht werden. Keinesfalls ist er typisch. Typisch ist in solehem Falle in der indischen Lyrik der Kaufmann.

¹ Zwei verschiedene Recensoren derselben Strophe.

Aus dieser einfachen Betrachtung aber ergibt sich, dass unsere Strophe aus dem Zusammenhange gerissen, also einem anderen Werke entlehnt ist.

Döbeln, April 1902.

JOHANNES HERTEL.

Armen. -k' als Pluralzeichen. — Die von BRUGMANN, *Grundr.*¹ II, 660 § 313 angedeutete Gleichheit des arm. *-k'* im Nom. Pl., im Instr. Pl., in der 1. P. Pl. und in der 2. P. Pl. kann nur dann bestehen wenn es ein reines Pluralzeichen ist, das an eine Singularform antritt. Als solches zeigt es sich in drei Fällen unmittelbar:

<i>mard</i> ,der Mensch'	<i>mard-k'</i> ,die Menschen'
<i>mard-ow</i> ,durch den M.'	<i>mard-ow-k'</i> ,durch die M.'
<i>gere-m</i> ,ich nehme'	<i>gere-m-k'</i> ,wir nehmen.'

Zu *gere-s* ,du nimmst' stellt sich allerdings *gerē-k'* ,ihr nehmt' nicht in entsprechender Weise, oder wäre es möglich *gerē-k'* aus *gere-s* + *-k'* zu erklären? Dürfte man auf ein **gere-si* zurückgehen? Sonst würde Angleichung der 2. P. an die 1. P. anzunehmen sein. In andern Zeiten bereitet auch die 1. P. Schwierigkeit: *han-a-k'* ,wir zogen': *han-i* ,ieh zog' (*han-i-k'*, *han-ē-k'* ,ihr zogt': *han-e-r* ,du zogst'). Eine solche Ableitung des verbalen Plurals vom Singular herrscht im Kharthwelischen, z. B.:

georg. <i>w-a-bam</i> ,ich binde'	swan. <i>χ-w-a-bem</i>
<i>a-bam</i> ,du bindest'	<i>χ-a-bem</i>
<i>w-a-bam-t'</i> ,wir binden'	<i>χ-w-a-bem-d</i>
<i>a-bam-t'</i> ,ihr bindet'	<i>χ-a-bem-d.</i>

Wir begegnen nun im Kharthwelischen ein dem arm. *-k'* auch äusserlich entsprechendes Pluralzeichen, nämlich *-q*, *-qe*, *-χ*, welches aber nur der 2. und 3. P. dient, im Georgischen nur dem dativischen Objekt, im Swanischen auch dem Subjekt, z. B. ingil. *mo-g-tsa-q* ,er gab euch', altgeorg. *h-k'on-da-qe* ,er war ihnen', swan. *χ-a-bem-χ* ,sie binden', *a-t'-be-χ* ,sie banden'. Näher habe ich dies besprochen *Ueber den passiven Charakter des Transitivs in den kaukasischen Sprachen* S. 41 u. s. w. und *Mélanges* CH. DE HARLEZ S. 278—280.

Wie in den Lauten, so mag das Armenische auch in den Formen vom Kharthwelischen beeinflusst worden sein, in den äusseren wie in den inneren; was diese anlangt, so erinnert das armenische Verhältniss zwischen Nominativ und Akkusativ, sowie das zwischen Genetiv und Dativ sehr an das Kharthwelische, und von der allgemein kaukasischen Passivität des Transitivs scheinen sich auch im Armenischen Spuren vorzufinden. In umgekehrtem Sinne hat sich ja ebenfalls manche Wirkung vollzogen. In meiner Schrift *Ueber das Georgische* S. 14 machte ich auf einen bisher nicht erwähnten georgischen Kasus aufmerksam, eine Art Instrumental auf *-iw*, der sich nur von gewissen Wörtern erhalten hat. Ich habe seither erkannt dass dieses *-iw* die Endung des arm. Instrumentals von *i*-Stämmen ist; man vergleiche z. B. georg. *sxwa-p'r-iw* = arm. *tarber kerp-iw* ‚auf andere Weise‘.

H. SCHUCHARDT.

աթաք und آذر. — Gehört armenisch *աթաք* ‚dry eow's dung‘ etymologisch nicht zu *այրել* ‚verbrennen‘ und neupersisch آذر ‚Feuer‘? Denselben Bedeutungswandel, der auf die vom Feuer und vom Dünger ausgehende ‚Wärme‘ als Tertium comparationis zurückführt, beobachten wir in arabisch بَعَر ‚Kameel-, Schafmist‘ (davon بعير ‚Kameele, das mistende Vieh xx' بَعَرٌ/بَعْرٌ‘, neben hebr. בָּעַר und syr. صَمْبَا ‚Vieh‘ überhaupt) und in hebr. בָּעַר ‚verbrennen‘.

Arabisch ترك. — Die Wurzel heisst nicht bloss ‚verlassen, lassen‘, sondern auch ‚legen‘ vgl. Dozy s. v. Analogien bieten neup. گذاشتن und türk. قومتق.

In der semitischen Wurzel *קרא* (قرأ *qara*) finden wir die Bedeutungen ‚rufen, nennen, lesen‘, ebenso nebeneinander, wie im neupers. خواندن, im armen. կարդալ (classisch armenisch ‚lesen‘ wohl = *արթկարդալ*) und im osman. اوقومتق.

Einige vorläufige Berichtigungen zu HERMANN VÁMBÉRY, *Altosmanische Sprachstudien*, Leiden 1901.

Zu S. 11. Neupers. همه, all' ist und bleibt persisch und geht nicht auf altosmanisches *gamu* zurück. S. HORN, *Neupersische Etymologie*.

S. 141. ‚Niesen‘ heisst auf osmanisch اقصرمق und nicht *añsirmaq*.

S. 185. ‚*qaj* (*itmek*) sich erbrechen‘ — قى ist doch arabisch!

S. 193. کوروکر *körüker* ‚blind und taub‘ ist doch nichts anderes als neupers. کور ‚blind‘, و + ‚und‘, کر + ‚taub‘!

S. 196. مَزْكِيْتْ *mezkit* Moschec, von arabisch *meszid*, eine Türkisierung dieses Wortes, die heute ganz unbekannt ist. — Das Armenische hat das Wort in der Form ՄՀԿԻՄ *mzkit*. V. BEDROSSIAN s. v.

S. 211. طومار, Rolle, Papierrolle, Brief ist von neuosman. *tomar* ‚langer Stock mit rundem Kopfe‘ wohl zu trennen! Ersteres ist doch τρυφισον!

MAXIMILIAN BITTNER.

Bemerkungen zur arabischen Trauerpoesie.¹

Von

I. Goldziher.

I.

Gleichwie sich aus der alten Kâfija das Higâ²-Gedicht herausgebildet hat, sind auch die rhythmischen Sag'³-Sprüche, in denen bei den alten Arabern die Todtenklage (nijâḥa) zum Ausdruck kam, gleichsam die primitiven Keime des Entwicklungsproductes, das im System der poetischen Litteratur der Araber als Martija seine Stelle hat.⁴ Die alte Nijâḥa trägt noch nicht den Charakter poetischer Bethätigung. Sie wird nicht durch Dichter besorgt, sondern ist erst lediglich die Uebung einer religiösen Pflicht (luctus religio), die zunächst im Kreise der Angehörigen des Verstorbenen ausgeführt wird.⁵ Der Verstorbene hat ein Anrecht auf diese Leistung der Ueberlebenden, sowie auf alle anderen Bräuche der Bestattung;⁴ ihre Unterlassung ist, gleichwie die der Blutrache, die Verletzung einer Pflicht, die man dem Todten schuldet. Ihn ohne Todtenklage der Erde überlassen galt als beleidigend und entehrend.⁵ Wir besitzen

¹ Der VI. Section des XIII. internationalen Orientalistencongresses vorgelegt, 4. Sept. 1902.

² WELLHAUSEN, Heidenthum 160, *Abhandlungen zur arab. Phil.* I 76 f.

³ JACOB, *Beduinenleben* 140. Die Frau hält den nawâḥ *على جيمها* in der interessanten Stelle *Ag.* XX 100, 19.

⁴ Von der richtigen Erfüllung dieser Bräuche benutzte man den Ausdruck *أُصْلِحَ*, s. die Note NÜLDEKES zu *Delectus vet. carmin. arab.* 51, 7.

⁵ 'Ant. 7, 19; Hud. 158, 3 *غدرناهم ولا نرثي عليهم*. Vgl. *Muh. Stud.* I 260.

ein Beispiel dafür, dass zwei Freunde (Durejd b. al-Šimma und Mu'awija b. 'Amr von den B. Šarid) ein eidliches Bündniss darauf schlossen (تخالفا وتواثقا), dass der Ueberlebende dem anderen die Ehre der Todtenklage erweisen werde und dies Bündniss wird in eine Reihe gestellt, mit der Pflicht der Blutrache, welche dieselben Freunde für einander übernahmen.¹ Durch das Institut des Hilf werden also in diesem Falle specielle Attribute der Blutsverwandtschaft auf Stammfremde übertragen.

Sehr früh nimmt die Todtenklage auch entwickeltere poetische Formen an. Man nimmt für die Nijāḥa die Mitwirkung der Dichter in Anspruch.² Aus den Sag'-Rufen werden zunächst kurze metrische Sprüche von wenigen Zeilen,³ zuweilen auch längere Reġez-Lieder,⁴ aus denen sich dann stufenweise die ausgebildete Martija in der metrischen Mannigfaltigkeit und Kunstform der Kašiden-Gedichte entwickelt. Dasselbe gilt auch vom musikalischen Element der Todtenklage. Die einfachen volksthümlichen Melodien der Klagefrauen werden durch Gesangkünstler zum Trauergesang entwickelt,

Die Unterlassung der Todtenklage gilt als Beweis dafür, dass der Verstorbene ein لئيم war. In einem Verse der Banū Hilāl-Episode Kiššat al-barzacha 8, 15:

ويعيش بخيل الطبع ما له ماح وان مات ما تنعيه ربات الشواط

Bei den Römern war die Entziehung der Todtenklage die Folge der schwersten Criminalstrafen; MOMMSEN, *Römisches Strafrecht* 989, Anm. 8.

¹ Ag. ix 14 oben.

² In der modernen Todtenklage in Syrien, deren Wesen uns zuerst durch die Mittheilungen WEIZSIEINS bekannt geworden ist, werden von den Kawwāla-Frauen metrische und gereimte Dichtungen, die sie für solche Anlässe in Vorrath haben, vorgetragen. *Zeitschr. für Ethnologie* v 297. Neuerdings haben wir sehr interessante volksthümliche Todtenklagentexte erhalten von DALMAN, *Palästinischer Divān* (Leipzig 1901) 316 ff.; und ENNO LITTMANN (des letzteren Werk ist bei Drucklegung gegenwärtiger Abhandlung noch unter der Presse) Der vortreffliche ägyptische Gelehrte AHMED ZEKI hat in einem beim Orientalistencongress in London (1892) gehaltenen, in seinem Reisewerke (*Al-sefer ilā-l-mu'tamar*. 2. Aufl., Būlāḡ 1894) 475 ff. gedruckten Vortrage die Veröffentlichung einer Sammlung moderner Todtenklagen in Aussicht gestellt; er hat jedoch dies Vorhaben bisher nicht ausgeführt.

³ z. B. Hud. (WELLHAUSEN) p. 47, 19, Usd al-ġāba iv 172.

⁴ z. B. Lebīd (HUBER-BROCKELMANN) Fragm. nr. 12. 14.

den sie bei Trauerversammlungen (ma'âtîm) vortragen,¹ wobei sie von der Gesellschaft durch einen Vorhang getrennt sind.²

Durch das Vorhandensein dieser höheren Entwicklungsformen wird jedoch die Uebung der einfachen unmetrischen Sağ'-Klagen nicht völlig beseitigt.³ Diese dienen immerfort — wenn auch nur zum Schein — dem unmittelbaren Ausdruck des überwältigenden Gefühls und bleiben ein Bedürfniss auch neben dem Trauergedichte, das ja in der Regel Product der Ueberlegung und künstlerischen Arbeit ist und darum die Stelle der primitiven Todtenklage nicht ebenbürtig vertreten kann. Der Unterschied zwischen كَيْفَ und كَيْفَ bietet sich bei der Betrachtung dieser beiden Arten der Todtenklage als Parallele dar.⁴

Aus den in der Litteratur erhaltenen alten Sağ'-Klagen können wir uns eine annähernde Vorstellung vom Charakter der alten Nijâha-Rufe der Araber bilden. Wir möchten nur auf einige Proben hinweisen:

1. Zunächst gewährt der Trauerruf, den die Mutter des Ta'abbata šarran, eine Frau von den Banu-l-Kajn b. Ġasr, über den Tod ihres Sohnes erhob, eine Vorstellung von der Form der alten Sağ'-Nijâha. Er ist mitgetheilt im Hudejliten-Diwan ed. WELLHAUSEN 47, ganz unten (9 Glieder) وا بناءً وا بن الليل، ليس بزَمِيلٍ · شَرُوبٌ لِلْقَيْلِ الْغِ. Beachtenswerth ist dabei die in solchen Trauerrufen und auch in den alten Marâfi hervortretende Eigenthümlichkeit, die negativen Eigenschaften des Betrauernten zu preisen („du warst nicht . . .“).⁵

2. Aus heidnischer Zeit ist ferner der Trauerruf des Zuhejr b. Ġadîma über die Ermordung seines Sohnes Šâs (Ag. x, 10): شَاسٍ

¹ Der nachmals berühmte Ibn Snreǧ begann seine musikalische Laufbahn als professioneller Klagesänger, Ag. i 99, 18 wo auch einige Daten über den Einfluss der Gesangkünstler auf die Todtenklage zu finden sind.

² Ein wichtiges Beispiel Ag. II 129 (Ġamîl)

³ Vgl. كما سَجَعَتِ النِّوَائِمُ بِالْمَرَاتِي (mittlere Omajjadenzeit) Ag. vi 27, 19 = Pseudo-Ġāhiz, Maḥâsin 237, 4.

⁴ Siehe BUDDE in der ZDPV. vi 184.

⁵ Vgl. Abhandl. zur arab. Philol. I 77, Anm. 4.

وما شاسى، والباس وما الباس، لولا مَقْتُل شاسى، لم يَكُنْ بيننا باس. Typisch ist hier das in Trauerrufen überaus häufig wiederkehrende admirative وما (Sure 69, 1);¹ die Vorliebe für die Anwendung desselben ist dann auch in die Martija-Poesie übergegangen.²

3. Trauerruf des 'Abbās b. 'Abd al-Muṭṭalib über seinen Sohn Kuṭam (Ibn Rosteh ed. DE GOEJE, 201, 3): يَا شَبِيهَ ذِي، يَا أَبَى يَا قُتْمَ، الْكَرَمِ، وَذِي الْأَنْفِ الْأَسْمِ.

4. Nach dem Tode des Propheten klagt Fāṭima: (B. Maḡāzī no. 85, Ende):

[يَا أَبْتَنَاءُ، مِنْ رَبِّهِ مَا أَدْنَاءُ]³
يَا أَبْتَنَاءُ، أَجَابَ رَبِّي دُعَاءُ،
يَا أَبْتَنَاءُ، (مِنْ) جَنَّةِ الْفَرْدَوْسِ مَأْوَاءُ،
يَا أَبْتَنَاءُ، إِلَى جَبْرِيلَ نُنْعَاءُ⁵

5. Der bei Ibn Hišām 699, 2 in erweiterter Form (aber ohne Wiederholung des 1. Gliedes) gegebene Trauerruf der Mutter des Sa'd b. Mu'āḍ scheint in ursprünglicherer Fassung in dem Usd al-ḡāba n, 298 mitgetheilten Text erhalten zu sein:

وَيْلُ أُمِّ سَعْدٍ سَعْدًا، بَرَاءَةً وَنَجْدًا
وَيْلُ أُمِّ سَعْدٍ سَعْدًا، صَرَامَةً وَجَدًا

6. Wie uns diese letztere Nijāḥa bereits den Uebergang der unmetrischen Todtenklage zu einem festen metrischen Rhythmus veranschaulicht, so tritt uns diese Erscheinung auch in der Todten-

¹ Vgl. NÖLDEKE, 'Zur Grammatik des classischen Arabisch' 61.

² Ag. x 65, 16; xxi 192, 12; Hud 90, 10; Hud WELLHAUSEN 47, 16; Sawā'ir ed. Bejrūt I 146, 10; Ġambara 133 v. 13 (= Chiz ad iv 374, 5 v. u. أَخَى مَا أَخَى) Mucht. 28 ult. Tebr Ham. 422 ult. (قَتِيلٌ مَا قَتِيلُ الْمَرْءِ). In diesem Sinne wird auch in einem Fragment von 'Ubajd-Allāh ibn Ḳajs al-Ruḳajjāt (ed. RHODOKANAKIS, Auhang nr. xviii) die richtige La. sein: رُقِيَّةٌ مَا رُقِيَّةٌ.

³ Dieser Zusatz in der bei Tabarānī und Dārimī, al-Mu'ḡam al-ṣaḡīr (lith. Dehli 1312) 224 überlieferten Version; Kaṣṭallānī vi 527 bringt ihn aus diesen citirend als letzte Zeile.

⁴ Fehlt bei Tabarānī.

⁵ انْعَاءُ Tabarānī.

klage entgegen, die der Chalif Mu'awija schon bei Lebzeiten¹ von seiner Gemahlin Fâchita² anstimmen lässt:³

أَلَا أَبْكِيهِ أَلَا أَبْكِيهِ أَلَا كَلَّ الْغَتَى فِيهِ

Im Hezeğ-Rhythmus, der neben dem Regez die früheste Disciplinirung des Sağ' darstellt, formte sich ganz unbeabsichtigt die Sağ'-Todtenklage.⁴ Das Hezeğ ist eine beliebte Form der alten Volksdichtung. Wir kennen auch einige Brautgesänge aus Medina in diesem Metrum.⁵

II.

Wie bei den oben angeführten Beispielen bereits angedeutet wurde, bewahrt die Trauer-Kašide auch in ihrer entwickelten Ausbildung manche formale und materielle Eigenthümlichkeit der Urformen, aus denen sie herausgewachsen ist: der Sağ'-Rufe.

Am augenfälligsten ist die für die Kašide ebenso wie die Nijâha charakteristische, ihrem Ursprunge nach auf leidenschaftliche

¹ Martija bei Lebzeiten Ag. xxi 146, 20.

² Bint Kāraza, vgl. Mu'amarūn 91, 5 v. u. und Note dazu.

³ Kāmil 784 ult.

⁴ Vgl. den alten Trauergesang des Du-l-Iṣba' um seinen Stamm. Ag. iii 10.

⁵ Usd al-ğāba v 623 wird beim Brautzug von den Mädchen folgendes Lied gesungen:

أَتَيْنَاكُمْ أَتَيْنَاكُمْ فَحَيُّونَا نُحْيِيكُمْ
لَوْلَا الذَّهَبُ الْآجِرُ مَا خَلَّتْ بِوَادِيكُمْ

Der Prophet setzt spöttisch noch folgende Zeile hinzu:

لَوْلَا الْخَنَظَةُ السَّمُرَا * مَا سَمِنَ عَذَارِيكُمْ

Ein anderes ähnliches Lied, Ibn al-Fakīh 53, 18 ff.:

تُعْتَبَيْنِ تُعْتَبَيْنِ فَلِلَّهِ خُلُقَتَيْنِ

Auch dazu wird eine spöttische Ergänzung von 'Omar angeführt:

كَذَبْتَنِ كَذَبْتَنِ فَاخْزِي اللَّهَ شَيْطَانَا رَمَى هَذَا الْيَكْنَ

Gelegentlich möchte ich auf ein altes Hochzeitsgedicht in anderem Metrum (verkürztes Mutakārib, FREYTAG, *Verskunst* 452) hinweisen, Ṭabarānī, al-Mu'ğam al-ṣağīr (Dehli, lith. 1312) 69, LA. s. v. بِحَبِّهِ, iii 230:

وَأَهْدِي لَنَا أَكْبُشًا * نَبْسِيحَ فِي الْحَرِيدِ
وَزُوجِكَ فِي النَّادَى * وَيُعْلَمُ مَا فِي عَدِ

Bräuche¹ sich gründende Formel *lâ tab'ad*.² ‚Ziehe denn fort, aber Gott möge dich nicht entfernen.‘³ ‚Möge Šanfara nicht fern sein und seine eiserne Waffe und sein Sturmloch mit ununterbrochenem Schritt.‘⁴ Keinen Sinn hat der Ausruf im Klagegedicht der Lejlâ um Tauba: ‚Möge dich Gott nicht fern sein lassen lebend und todt (حيًا وميتًا)‘; derselbe ist auch schon von den alten Ueberlieferern als Corruptel erkannt.⁵

In formaler Beziehung kann zunächst darauf hingewiesen werden, dass der durch alle Halbverse durchgehende Gemeinreim nicht nur in Regez-Martijas festgehalten wird, sondern auch bei solchen Metra, bei denen sonst der Gemeinreim nicht angewandt zu werden pflegt.⁶ Zu solcher Anlehnung an das ursprüngliche Sağ‘

¹ Vom Indianerstamm der Delawaren wird berichtet: ‚Les pleureuses tiraient de toutes leurs forces sur le corps en disant: Lève-toi! Reviens parmi nous! Ne nous quitte pas! Ne nous abandonne pas!‘ LAETITIA CONARD, ‚Les idées des Algonquins sur l'autre vie‘ (*Revue de l'Histoire des Religions* XLII 23). Von den Oromonen berichtet PAULITSCHKE: ‚Dem Aufbruch mit der Leiche vom Sterbelager gehen Proteste der Angehörigen voraus, sich vom Leichnam nicht trennen zu wollen, die an Heftigkeit der Bewegung das Möglichste leisten‘ (*Ethnographie Nordostafrikas*, 55) Dahin gehört wohl auch noch die von al-'Abdarî im Madchal III 18 oben erwähnte Sitte, dass die Frauen (es ist wohl von Aegypten die Rede) die zur Vollziehung ihres Geschäftes im Trauerhause erscheinende Leichenwäscherin mit Schmählungen und Schlägen empfangen, als ob sie sie zu verhindern suchten, ihre Aufgabe zu erfüllen. Dies ist ein Ausdruck dafür, dass sich die Angehörigen vom Todten nicht trennen wollen.

² NOLDEKE, ‚Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber‘ 152, *Muh. Stud.* I 25. Zur grammatischen Form vgl. Ag. XIX 160, 15. Reflexionen über diesen Klageruf in einem Gedicht bei Abû Zejd, Nawâdir 23, 9 ff. Eine weiter ausgebildete Form: . . . لا يُبْعَدُ اللهُ مَتَا قُرْبُ Usd al-gâba V 556, 11, womit auch die Wendung zusammenhängt اللهُ قَرَبَكَ (an einen Todten gerichtet, Ag. III 147, 18), die in diesem Falle von dem gleichlautenden Gruss an Lebendige (الله وقربك) oder لا حياك الله ولا قرب دارك Ag. I 77, 1, vgl. die Verwünschung لا حياك الله ولا قرب دارك *ibid.* XVII 143, 15) zu unterscheiden ist. — In moderner Todtenklage: ‚Zieh nicht so eilig von dannen‘ DALMAN. قُمْ حَوْلْ, ‚stehe auf, kehre um‘ (aus der Sammlung E. LITTMANN'S).

³ Chansâ 33 penult. ⁴ Ta'abbata šarran, Ag. XXI 138, 9.

⁵ Ag. X 78, oben.

⁶ z. B. im Sari'-Gedicht der Hind bint 'Otba, Anis al-gulasâ (Bejrût)¹ 179, 10; in einem Madid-Gedicht, Ham. 414, sowie im grossen Hezeg'-Gedicht, Hud. nr. 74 durch 55 Zeilen; vgl. Ibn Hišâm 538, 10—13.

gehört auch die Erscheinung, dass vorwiegend in Trauergedichten das überaus häufige Vorkommen von sogenannten Musammaṭ-Zeilen,¹ d. h. die Anwendung von inneren Reimgruppen (gewöhnlich durch Status-constructus-Verbindungen mit فَعَال-Nomina gebildet) beobachtet werden kann; diese inneren Reime erstrecken sich oft auf mehrere Zeilen hintereinander.² Dies Tasmīṭ im Trauergedichte, das von hier aus — wie so manche andere Eigenthümlichkeit der Martija³ — in die Madīḥ-Ḳaṣīde eingedrungen ist,⁴ ist eine Nachwirkung des Sağ' der alten Klagerufe. Ihr Vorkommen in solchen, zum Theil sehr alten Dichtungen muss bei der Beantwortung der Frage nach dem Alter dieser Kunstform⁵ vorwiegend in Betracht gezogen werden.

Wie in den Sağ'-Klagen⁶ wird ferner auch in den Trauergedichten der Name des Betrauten gerne wiederholt angerufen, oder im allgemeinen wiederholt genannt. Völlig an eine alte Sağ'-Nijāḥa crinnert z. B. die Klage der Umm-Salima um ihren in der Schlacht gefallenen Bruder al-Walid b. al-Walid al-Machzûmi, Bruder des Châlid b. al-Walid:⁷

ابكى الوليد بن الوليد بن المغيرة * ابكى الوليد بن الوليد اخا العشيرة

Wenn man die in der Anmerkung gegebenen Beispiele⁸ betrachtet,

¹ MEHREN, *Rhetorik der Araber* 169.

² Beispiele in Ṣawā'ir ed. Bejrût I 84, 4–85, 1. 2; 99, 3–6; Anīs al-ğulasâ' 2, 2–5; 27, 3; 43, 1–4; 83, 9–11–84, 1. 2 (5 Zeilen nach einander); Hud. 15, 3–5. Dazu gehört auch in einem Trauergedicht der Lejlâ Ağ. x 78, 19

من كل صافية صرف وقافية * مثل السنان

³ Vgl. JACOB, *Beduinenleben*², 56. 204.

⁴ Muf. 1, 13 ff. vgl. Zuh. 3, 31. 39 (تَقَى نُقَى), Imrlk. 34, 8; 35, 7. Hud. 79, 3. Ham. 614 v. 6.

⁵ Vgl. M. HARTMANN, *Das arabische Strophengedicht* I 111. Von den Beispielen, die im Ma'âhid al-taṣṣif (Kairo 1316) II 100 für solche innere Reime angeführt werden, ist das älteste von Du-l-rumna.

⁶ Eine ähnliche Erscheinung findet J. K. ZENNER auch in der Tottenklage Davids auf Saul und Jonathan, II Sam. 1, 19–27. (*Biblische Studien*, herausgegeben von BARDENHEWER VI 67; 74 Anm.).

⁷ So überliefert bei Ṭabarânî, al-Mu'ğam al-ṣağîr 206 unten; anderer Text Usd al-ğāba v. 93.

⁸ In der dreigliedrigen Reğez-Klage über den Tod des 'Âmir b. Tufejl wird der Name 'Âmir dreimal gerufen, Ağ. xv 139, 4; in den drei Zeilen einer Martija

wird man die Charakteristik einer Trauerklage bei Abu-l-'Atâhija verstehen: وَلَوْلَتْ بِاسْمِكَ النِّسَاءُ الرِّوَاثِيَّ, Deinen Namen rufen wehklagend die Klagefrauen.¹ Jahjâ b. Châlid al-Barmaki sagt in seinem poetischen Gnadengesuche an Hârûn al-rašîd, indem er von seinem bevorstehenden Tode spricht: ,Und Klagefrauen wehklagen um mich in finsterner Nacht mit meinen Kunja-Namen (d. h. indem sie wiederholt diese Namen rufen)'.²

Auf ähnlichen Ursprung wird wohl auch die wiederholte Namenanrufung in den Higâ-Gedichten³ zurückzuführen sein, insofern es auch in den alten Kâfija-Flüchen, aus denen das Higâ sich entwickelt hat, auf die ausdrückliche Nennung der durch die Verwünschung zu treffenden Person ankam.

Eine der hervorstechendsten formalen Eigenthümlichkeiten der Sağ'-Klage ist die wörtliche Wiederholung desselben Sağ'-Gliedes, wie in Nr. 4 und 5 der oben mitgetheilten Proben. Dieselbe Eigenthümlichkeit ist auch häufig in den Trauergedichten zutage getreten.⁴

Es ist eine charakteristische Figur in diesen Gedichten, in den Anfängen aufeinanderfolgender Verszeilen dieselben Phrasen zu gebrauchen, nicht nur einzelne Worte⁵ (wie z. B. am häufigsten die

des Durejd b. al-Šimma, Ag. ix 9, 4 ff. wird der betrauerte Châlid siebenmal angerufen:

يا خالدا خالد الايسار والتادي	وخالد الربيع أذهيت بضراد
وخالد القول والفعل المعيش به	وخالد الحرب از غصت بأوراد
وخالد الركب از جد السفار بهم	وخالد الحق لما ضن بالزاد

Vgl. noch einige Beispiele hiefür: Ham. 369. 402. 425. 440. 451. 466. 496. Ag. x 77, 23; xi 128, 7 ff.; xvi 84, 10. 11.

¹ Abu-l-'Atâhija, Diwân (Bejrût)¹ 60, 6.

² Bejhakî ed. SCHWALLY 574, 9 ونوادبًا يندبنني تحت الدجى بكنايا

³ Vgl. besonders Hud. 7. 8. 9. 53. 119. Aus b. Hağar ed. GEYER 5, 1—5. In einem Higâ des Ġerîr gegen al-Achtal wird der Name des Geschmähten (in der Deminutivform أَخِيْطِلُ ZDMG. LI 264) in vier aufeinanderfolgenden Zeilen fünfmal genannt, Ġamhara 169, v. 13—16.

⁴ Ja selbst das ganze Trauergedicht (freilich nur, wenn es ganz kurz ist) wird mehreremal wörtlich wiederholt: وجعلت تبكى وتردد هذه الابيات, Ag. vii 30, 18.

⁵ z. B. Mâlik b. al-Rejb, Ġamhara 143 v. 18—21. Ibn Kajs rukḡ. ed. RHODOKANAKIS 41, 8 ff.

Häufung fragender Pronomina und Partikeln:¹ ... ومن ... (ومن), sondern auch ganze Sätze; es gilt in diesen Gedichten als stimmungsvoll, in aufeinanderfolgenden Zeilen identische Halbverse² aufzuweisen:

مَنْ رَأَى مِثْلَ مَعْدَانَ بْنِ يُحْيَى * إِذَا مَا التَّسْعُ طَالَ عَلَى الْمِطْيَةِ
وَمَنْ رَأَى مِثْلَ مَعْدَانَ بْنِ يُحْيَى * إِذَا هَبَّتْ شَامِيَةٌ عَرِيَّةً³

oder in dem Grabgedicht des Šaddād ibn al-Aswad über die bei Bedr gefallenen Mekkaner, deren Leichname der Prophet zu Hauf in eine Cisterne werfen liess:⁴

„Was ist alles in der Cisterne, der Cisterne von Bedr (untergegangen) an
Sängerinnen und edeln Zechgenossen,⁵

Was ist dir alles in der Cisterne, der Cisterne von Bedr an Näpfen mit
Höckerfett bekränzt⁶

Wie viel ist dir in der Cisterne,⁷ der Cisterne von Bedr an grossen Kamel-
heerden und weidendem Vieh:

¹ 'Ant. 24, 2. 3; Šawā'ir I 46, 3 ff. Auch Abū Nuwās, der sich in seinen Liedern von den alten Canones möglichst emancipirt, wiederholt in einem Trauergedicht das Fragwort **وَكَمْ** 13 mal in aufeinanderfolgenden Halbversen und schliesst V. 8 diese fragende Aufzählung mit **وَكَمْ وَكَمْ**. *Diwān* ed. Iskender Asaf (Kairo 1898) 140. Dazu gehört auch das wiederholte **أَجَارَتْنَا** in der Anrede des Imru'ul-Ḳajs beim Grabe am Berge 'Asib, *Ag.* VII, 73 unten. Ein ähnliches Gedicht wird bei ähnlicher Gelegenheit dem Šachr b. 'Amr zugeschrieben, *Mejdānī* II 37. In anderen Versionen wird **أَجَارَتْنَا** dreimal wiederholt. Später hat man die Stelle für die Grabesstätte des Imru'ul-Ḳajs selbst oder des Šachr gehalten, *Ibn Chalikān* nr. 794 s. v. Walid b. Tarīf. Bei Abū Hilāl al-'Askarī, *Maǧma' al-amṭāl* (ed. Bombay) 96^{bis} oben, wird der Berg als **بَقْرَبِ الْمَدِينَةِ** bestimmt.

² *Lebid*, *Chāl.* 19 v. 3. 4; *Muf.* 17, 2—4; *Ḥassān* 121, 13—15; *Hud.* 112, 2—6, *Ḥuṭ.* 67, 18—20; *WRIGHT, Opusc.* 109 oben; 117, 5 ff.; *Ag.* II 181, 8 v. u. ff. *Šawā'ir* I 92, 3—5; *Ḥam.* 459; 475; *Kāmil* 721, 10—13 u. a. m.

³ *L. A.* s. v. **رَأَى** XIX 3.

⁴ *Ibn Hišām* 530, 13—16 **فَمَا ذَا بِالْقَلِيبِ قَلِيبِ بَدْرٍ**.

⁵ d. h. an Leuten, die die Gastfreundschaft und Freigebigkeit pflegten.

⁶ Vgl. Note zu *Ḥuṭ.* 28, 2.

⁷ In den folgenden beiden Versen wechselt die Wiederholung mit einem Synonym von **قَلِيب** ab: **وَكَمْ لَكَ بِالطَّوْقِ طَوْقُ بَدْرٍ**. Die Verse sind mit wesentlicher Textverschiedenheit bei Abu-l-'Alā al-Ma'arrī überliefert, *JRAS.* 1902, 299. 818.

Wie viel ist dir in der Cisterne, der Cisterne von Bedr an Fähnlein (der Weinbuden) und grossen Bewirthungen.¹

Diese Eigenthümlichkeit, die von hier aus wegen der Gemeinsamkeit des schildernden Elementes auch in das Nasīb-Gedicht² und überhaupt in poetische Stücke eingedrungen ist, in welchen rühmliche³ oder — wie im Higā⁴ — auch gegenheilige Eigenschaften schildernd aufgezählt werden,⁵ und die von der geistlosen Poesie der Décadence als blosse alterthümelnnde rhetorische Schönheit auch in anderen Arten der Dichtkunst verwandt worden ist,⁶ galt wohl ursprünglich als charakteristisches Zeichen der Todtenklage. Durch ihre Anwendung beabsichtigte man mit der entwickelten Tranerpoesie den Eindruck der alten Nijāḥa hervorzurufen,⁷ während sonst die Wiederholung desselben Elementes in dem Gedicht als sehr hässlich gemieden wurde.⁸ Man kann in diesen Gedichten sehr leicht Gestaltungen beobachten, in welchen die soeben erwähnten Wiederholungen den Uebergang von der Nijāḥa zur Martija sehr klar veranschaulichen.⁹ Andererseits erscheint die Wiederholung zuweilen nur noch als verkümmerte Formalität; wenn z. B. die wiederholten Elemente nicht unmittelbar hintereinander folgen, sondern, wie in der dreimaligen

¹ Vgl. Note zu Huṭ 16, 18.

² Nāb. 7, 22—24; Imrlk. 63, 4. 5. 7. 'Omar b. abī Rabī'a (ed. Kairo) 34, 3 v. u ff. Ag. viii 144, 17 ff.

³ Tar 5, 51—52; Muf. 23, 33—36; Ḥassān 100, 15—18, Hud. 155, 5—7.

⁴ Ag. ix 9, 23.

⁵ Einen anderen Ursprung hat die Wiederholung der Halbverse in volksthümlichen religiösen Madīḥ-Gedichten und Busslitaneien (istigfār), wie z. B. bei BOURRIANT, *Chansons populaires* 78; 143. Hier sind die Wiederholungen versificirte Nachahmungen derselben Eigenthümlichkeit in der Prosa-Litanei

⁶ Auf diesem Gebiet kann als das äusserste angeführt werden, dass Ibn Kaḥḥim al Gānzija in seinem trockenen dogmatischen Lehrgedicht Nūnījja zur Erhöhung der Wirkung seiner Polemik diese figura repetitionis anwendet; vgl. das bei Ālūsī, *Galā al-'ajnejn fī mmlākamāt al-Aḥmadejn* (Būlāk 1298) 256 mitgetheilte Stück.

⁷ Ein Beduine motivirte die Thatsache, dass die Marāfi die gelungensten ihrer Dichtungen sind, damit, dass sie diese Gedichte sprechen, während ihre Lebern von Gluth verzehrt werden *واكبانا تحترق* Gāhiz. Bajān ii, 36, 10.

⁸ Bejhaḥī ed. SCHWALLY, 463.

⁹ z. B. Ag. vii 30, 15.

Wiederholung des Halbverses: والدهر لا يبقى على حدثاته in einer berühmten Trauerkašide des Abû Du'ejb, durch viele Zeilen von einander getrennt sind.¹ In dieser vom Ursprung am weitesten entfernten Form kommt dies äusserliche Residuum der alten Nijāḥa nur noch in völlig verblasster Weise zur Erscheinung.

Abû Nuwās, der die überlebten Eigenthümlichkeiten der alt-arabischen Poesie gerne zum Gegenstand des Spottes machte,² hat in einem seiner Muġûn-Gedichte auch solche Wiederholungen parodirt,³ die man in den den alten Marāṭi-Gedichten nacheifernden neueren Trauerkašiden immer anzubringen strebte.⁴ Šafî al-dîn al-Ḥilli bat in seinem Trauergedicht auf den Tod des Mamlukensultans al-Melik al-nāšir Muḥammed b. Kīlāwîn (st. 742) sieben Strophen, die hintereinander mit dem Wörtchen ولا resp. ولم beginnen, andere sieben mit dem Anfang فُتئى.⁵ Sein jüngerer Zeitgenosse Zejn al-dîn 'Omar b. Muzaffar al-Wardî bekundet dieselbe Eigenthümlichkeit in einer Martija, die zu seinen frühesten Gedichten gehört.⁶ Ausser anderen üblichen Wiederholungen beginnt er vier aufeinanderfolgende Zeilen dieses einem Bedr al-dîn gewidmeten Trauergedichtes mit den Anrufungen:

أبدر الدين عزّ عليك صبرى أبدر الدين كيف هجرت اهلا . . .
أبدر الدين هل تُفئدى بـمال أبدر الدين كُنت أـخا وُفئيا . . .

Dieselbe Figur wird endlich gegebenen Falles auch in der auf volkstümliche Wirkungen berechneten Litteratur der arabischen Heldenromane angewandt. So bot z. B. die Sirat 'Antar sehr oft Gelegen-

¹ Ġamhara 129 v. 11; 131 v. 5; 132 v. 4.

² Abhandl. zur arab. Philologie, I 145, Anm. 2.

³ Al-fakāhat wal-ītinās fī muġûn Abi Nuwās (Kairo 1316) 54. Der Inhalt dieses Heftes ist aus dem grossen Abû Nuwās-Werk des Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣfahānī (Berlin, Ahlwardt 7532, vgl. GGA. 1899, 456) entlehnt.

⁴ Eine Parodie solcher Wiederholungen finde ich auch in dem Gedicht bei Abu-l-Muḥahhar al-Azdī ed. Mez 110, unten, obwohl dies Gedicht keine Martija ist.

⁵ Diwān des Š. al-dîn al-Ḥilli (Damaskus 1297) 262—263.

⁶ Diwān in einem Stambul 1300 von der Ġawā'ib-Druckerei herausgegebenen Sammelbände (Diwān des Wardî, 131—341 Poesie und rhetorische Prosa) 261, v. 12—15.

heit zur Production von Trauergesängen. So oft einer der vielen Recken auf dem Schlachtfelde fällt, oder geliebte Personen hingerafft werden, umstehen die Ueberlebenden ihren Leichnam und recitiren Trauergesänge, die, im Sinne der Absicht dieser Erzählung, bei aller Volksthümlichkeit, berufen sind, den Eindruck des Alterthümlichen hervorzurufen. Und dabei kehrt immerfort die charakteristische Eigenthümlichkeit der gehäuften Wiederholung einzelner Verstheile wieder. Das Trauerlied des 'Absitenhäuptlings Kajs b. Zuhejr auf seine Mutter Tumâdir beginnt jede der fünf ersten Verszeilen mit der Formel: . . . أَلَا يَا عَيْنِ (ed. Šâhîn ix 197); in der Martija des 'Antar über seinen Sohn Ġaṣûb (*ibid.* xxvi 110) beginnen drei aufeinanderfolgende Zeilen mit dem Rufe .. وَبَعْدَ غُصُوبٍ مَنْ und noch augenfälliger tritt diese Eigenthümlichkeit hervor in dem Trauergedicht des Helden über den Tod seines anderen Sohnes Ġaḍbân (xxv 77—79). Neun Zeilen beginnen hintereinander mit dem Rufe ... آهَ عَلَيْكَ; dann folgen acht mit dem Rufe: أَيَا فَبُلْ رَجَوْتُكَ, dann eine Gruppe von vier Zeilen mit dem Anfang يَا غُضْبَانَ und dann noch fünf aufeinanderfolgende Versanfänge mit: أَيَا وَلَدِي.

Auf dies Moment der Trauerpoesie hat 'Alī al-Murtaḍâ 'Alam al-hudâ in einem Abschnitt seiner Ġurar al-fawâ'id, wo er die Figura repetitionis im Koran und in der alten Poesie behandelt, geachtet. Da die lithographische Ausgabe (Teheran 1772) dieses in philologischer und theologischer Beziehung reichhaltigen Werkes nicht viel zugänglicher ist als es die Handschriften desselben sind, wird es nicht überflüssig sein, wenn ich die betreffende Stelle im Text hierher setze:¹

وهذا كثير من كلام العرب واشعارهم قال مهلهل بن ربيعه يرثى

اخاه كليباً

على أن ليس عدلاً من كُئيبٍ	إذا طردَ اليتيمُ ² من الجُزورِ
على أن ليس عدلاً من كُئيبٍ	إذا ما ضيمَ جيرانُ المُجيرِ

¹ Ġurar al-fawâ'id wa durar-al-ḳalâ'id 84.

² Var. اللئيم.

على أن ليس عذلاً من كُئيبٍ
 على أن ليس عذلاً¹ من كُئيبٍ
 على أن ليس عذلاً من كُئيبٍ
 على أن ليس عذلاً من كُئيبٍ
 على أن ليس عذلاً من كُئيبٍ
 على أن ليس عذلاً من كُئيبٍ
 إذا رَجَفَ العِضَاءُ مِنَ الدَّبُورِ
 إذا خَرَجَتْ² مُحِبَّاتُهُ الحُدُورِ
 إذا ما أَعْلَبَتْ كُجُوى الأُمُورِ
 إذا خِيفَ المَخُوفُ مِنَ الثَّغُورِ
 عُدَاةٌ ثَلَاثِلُ³ الأَمْرِ الكَبِيرِ
 إذا ما خَارَ جَارُ المُسْتَشْجِرِ

وقالت ليلى الاخيلية تروى توبة بن الحمير

لِنِعْمِ الْفَتَى يَا تَوْبَ كُنْتُ إِذَا التَّثَقُّتُ
 ونعم الفتى يا توب كنت ولم تكن
 ونعم الفتى يا توب كنت لحائف
 ونعم الفتى يا توب جارا وصاحباً
 ونعم الفتى يا توب كنت مقدماً
 لعمرى لأنت المرء ابكى لفقده
 لعمرى لأنت المرء ابكى لفقده
 لعمرى لأنت المرء ابكى لفقده
 أبى لك ذم الناس يا توب كلما
 أبى لك ذم الناس يا توب كلما
 فلا يُبْعِدُنْكَ اللَّهُ يَا توب إنَّما
 ولا يُبْعِدُنْكَ اللَّهُ يَا توب إنَّما
 ولا يبعدنك الله يا توب والتثقت
 صدور العوالى واستشال الأسافل
 لتسبق يوماً كنت فيه تجاول
 اذاك لكى يُحْمَى ونعم المجامل
 ونعم الفتى يا توب حين تُناضل⁴
 على الخيل تمضيها ونعم المنازل
 بجِدِّ ولو لامت عليه الغوازل
 ولو لام فيه ناقص الرأي جاهل
 إذا كُذِرَتْ بالمُتَحَمِّينِ التَّلَاتِلُ
 ذُكِرَتْ أُمُورُ مُحْكَمَاتِ كَوَامِلُ
 ذُكِرَتْ سَمَاحٌ حِينَ تَأْوِي الأَرَامِلُ
 لَقِيتَ حَامَ المَوْتِ والمَوْتُ عَاجِلُ
 كذاك المنايا عَاجِلَاتٌ وَأَجَلُ
 عليك الغوادي المُذْجَنَاتُ الهَوَاطِلُ

فخرجت فى هذه الابيات من تكرار الى تكرار لاختلاف المعانى التى
 عدّتها⁵ على نحو ما ذكرناها وقال الحارث [بن] عبّاد⁶

قَرِيباً مَرْبُوطُ النِّعَامَةِ مَتًى لَقِيعَتْ حَرْبٌ وَائِلٌ عَنِ جِيَالِ

¹ Ag. iv 147, 4 v. u. يوفى.

² Ag. برزت.

³ var. بلابل.

⁴ Margo: ويكثر تشهيدى له لا أوائل.

⁵ var. عددناها.

⁶ Ag. iv 150, 2 (Delect. 44, 1); in dem dort mitgetheilten Text findet sich die hier dargestellte Wiederholung nicht.

ثم قرّر قوله * قرّبا مربط النعامة متى * فى ابيات كثيرة من القصيدة للمعنى الذى ذكرناه ، وقالت ابنة عم النعمان ¹ بن بشير ترثى زوجها

أقام ونادى صُحبُه برحيل	وحدّثنى اصحابه أنّ مالكا
ضروبٌ بنُصْل السيف غيّر نُكول	وحدّثنى اصحابه أنّ مالكا
جوارٌ بما فى الرّحل ² غيّر نُخيل	وحدّثنى اصحابه أنّ مالكا
خفيفٌ على الحداث غير نُقيل	وحدّثنى اصحابه أنّ مالكا
صروم ³ كماضى الشّعريّين صُقيل	وحدّثنى اصحابه أنّ مالكا

وهذا المعنى اكثر من أن نُخصيه

III.

Das Amt der Todtenklage war mit dem Begräbniss nicht abgeschlossen. Ganz ebenso wie noch heute,⁴ hat man auch in alter Zeit nach dem Begräbniss eine Trauerperiode eingehalten, während welcher Zeit die Todtenklage vor den versammelten Trauergästen fortgesetzt wurde. Geschichtlich völlig werthlos ist freilich die in der Sirat 'Antar erhaltene Mittheilung, nach welcher der Held dieses über vorislamische Verhältnisse berichtenden Romans nach dem Tode seines Vaters einige Zeit in einem eigenen Trauerhause, bejt al-ahzân⁵ die Trauerbräuche übt und die Beileidsbesuche der Freunde

¹ عمرة بنت نعمان.

² Text: الرّحل.

³ Text: ضروب, marg. صروم.

⁴ z. B. in Mekka unter dem Namen 'Udda, SNOUCK HURGRONJE, Mekka II 194 ff. Aus Syrien. DALMAN, Palästina. Diwan wird die Benennung solcher Klageversammlung als me'ada angegeben; der dabei gesungene Trauergesang ma'id (nach Ergänzung und Berichtigung: mi'edijje, plur. mi'edijjât). Für Aegypten findet man eine lebendige Beschreibung solcher Versammlungen (hidâd) im Anhang des europäischen Reiseberichtes von Ahmed Zekî 475—483. Das Hidâd wird 40 Tage lang, ausser den drei ersten Tagen nach dem Todesfall, jeden Donnerstag geübt.

⁵ Dass dies bejt al-ahzân ein Element der Volkserzählerphantasie ist, wird auch daraus ersichtlich, dass man ihm auch in Taus eine N. (Bûlâk 1279) II 32, 13; 51, 19 (in der Erzählung von König Šahramân und seinem Sohn Kamar al-zamân) eine Stelle gegeben hat; es ist aus der Art der Verwendung dieser Einrichtung ersichtlich, dass der Erzähler keinen rechten Begriff davon hatte, was man sich

empfängt.¹ Es ist nicht anzunehmen, dass für solche Todtenklage eine festgesetzte Frist bestimmt war. In älterer Zeit (Lebîd 21, 6), sowie auch in späteren Berichten ist zuweilen von einem ganzen Jahr die Rede, während welcher Zeit zunächst die nächsten Frauen die Todtenklage um den Verstorbenen übten, wobei sich die Gewohnheit entwickelte, dass Nachbarinnen und gute Freundinnen den klagenden Frauen in diesem Beruf behilflich waren. Für die Beanspruchung dieser Mithilfe familienfremder Frauen bei der Todtenklage hatte man den Terminus إسعاد.² Muhammed verbietet den Frauen, diesen Act der freundschaftlichen Theilnahme zu üben:³ لا إسعاد ولا عقر فى الاسلام. Man dürfe niemand in der sündhaften Handlung der Nijâha⁴ unterstützen. Aber wir werden gleich sehen, dass ein solches Hadîth nur die Ansicht der puristischen Vertreter des Islam reflectirt, und dass es nicht an Bestrebungen gefehlt hat, diese alten Bräuche im Sinne der islamischen Lehre zu legitimiren.

Aus vorislamischen Einrichtungen⁵ hat sich, trotz aller Proteste, der auch in der ersten Zeit des Islam allgemein übliche Brauch erhalten, das Andenken theurer Verstorbener noch einige Zeit nach

darunter zu denken habe: أمر ببناء قبرين فى بيت وسماء بيت الاحزان وكتب: على القبرين اسى ولديه

¹ Bejt al-ahzân wird auch die Stadt genannt, in der Jacob wohnte, als er um den Verlust des Josef trauerte; Kazwînî ed WüSTENFELD II, 104.

² Die Construction ist: أسعدوا فلانة على فلان: man hat die Frau N. als Aushelferin (bei der Trauerklage) um N. eingeladen. Usd al-gâba v, 590, 4: قالت امرأة من النسوة ما هذا المعروف الذى لا ينبغى لنا أن نعصيك فيه قال لا تُنكحْن قلت يا نبي الله ان بنى فلان قد اسعدونى على عمى ولا بد لى من قضائهن فأبى على فلم أنج بعد فى قضائهن ولا فى غيره Vgl. eine andere Version bei Nasâ'î, citirt im Madchal des 'Abdarî III 7.

³ S. die ausführliche Erklärung in Nihâja s. v. سعد II 161 und erweitert in LA. s. v. IV 201. Vgl. noch den Dichter des v. Jahrhunderts Ibn Hamdis (st. 527) ed. SCHIAPARELLI 330 v. 16 beim Tode seines Vaters:

وَنَحَتْ كُتْلَى عَلَى مَا جَد * وَلَا مُسْعِدٌ لى سِوَى الْقَافِيهِ

Der Dichter befindet sich in weiter Ferne von der Heimath.

⁴ Muh. Stud. I 251.

⁵ WELLHAUSEN, *Heidenthum*¹ 160, 31.

mit ihrem Ursprung im Heidenthum wurzelte und aus diesem Gesichtspunkt manchen religiösen Anfechtungen ausgesetzt war, in den ersten Generationen des Islam, also sicher auch vor der abbasidischen Zeit, geübt wurde und dass den Puritanern, die sie missbilligten, die Autorität des Propheten entgegengestellt wurde. Auch wenn der bei dem Ma'tam für 'Abd al-mağīd mitwirkende Dichter Ibn Munādir sein Trauergedicht über den Verstorbenen mit den Worten beginnt: Fürwahr, ich will ein Ma'tam abhalten مَاتِمًا¹ so zeigt dieser Ausdruck,² dass damit die Sitte als eine allgemein übliche, seit

¹ Ham. 271, 1: فَأَقَامَ عَلَيْهِ الْمُنَاحَةَ vgl. Ag. xvi 49, 16: فَأَقَامَ عَلَيْهِ الْمُنَاحَةَ. اهل المأتم قد أقمن المناحة. Gāhiz, Buchalā 124, 3. Dies قام iv (vgl. Kāmil 74, 8. 9) drückt den ceremoniellen Charakter der Uebung aus; vgl. الصلاة — أقام الصلاة. — أقاموا الركوع والسجود Bağawī, Maṣābiḥ i 44; dann im allgemeinen: eine formelle Pflicht erfüllen; z. B. in einem Ḥadīth bei Damīrī (s. v. دَابَّة) ii 403: لقد انزل الله على عشر آيات من أقامهن دخل الجنة قال النحاس معنى أقامهن عمل بهن ولم يخالف ما فيهن كما يقال فلان يقوم بعمله.

² Für den formalen Charakter der Zusammenkünfte dient später auch das Wort عَقْدٌ, z. B. bei Bedī' al-zamān al-Hamadānī (Rasā'il ed. Stambul 237), wo die Unterlassung aller Trauergebräuche verfügt wird; die Stelle ist auch aus diesem Gesichtspunkte wichtig: أن لا تُعَقَّدَ عَلَيْهِ مَنَاحَةٌ وَلَا يُكَلِّمَ حَدًّا وَلَا يُخَمِّشَ وَجْهَهُ وَلَا يُنَشِّرَ شَعْرًا وَلَا يَمِزِقَ ثَوْبًا وَلَا يُشَبِّقَ جَيْبًا وَلَا يَهَالِ نَفْعًا وَلَا يُرْفِعَ صَوْتَ وَلَا يُدْعَى وَيْلٌ وَلَا يُسَوِّدَ بَابًا وَلَا يُخَرِّقَ مَتَاعًا وَلَا يَقْلَعَ غَرْسًا وَلَا يَهْدِمَ بِنَاءً إلخ.

Zu den in *Muh. Stud.* i 246 Anm. 2 zusammengestellten Notizen über Trauergebräuche der Araber kann man jetzt auch 'Umāra al-Jemenī ed. DERENBOURG i, 18 hinzunehmen: Zerbrechen der Schwerter und Bogen, Tödtung von Rossen als Trauergebräuche für hochgestellte Personen (Südarabien). Aus *Usd al-gāba* (iv 284, 4 ff.) ist ersichtlich, dass man beim Begräbniss eines Feldherrn über seinem Grabe Fahnenstangen zu zerbrechen pflegte. Bei dem des Mālik b. 'Abdallāh al-Chat'amī zertrümmerte man deren 40, nach Zahl der Feldzüge, die dieser Heerführer unter den ersten Omajjaden gegen die Griechen mitgemacht hatte. In entsprechender Weise drückt sich die Trauer um gestorbene Gelehrte durch Zertrümmerung der mit ihrer Thätigkeit zusammenhängenden Gegenstände aus. Nach dem Tod des Imām al-ḥaramajn brach man in der Moschee das Minbar ab, das dieser Gelehrte zu besteigen pflegte (Ibn Chalikān nr. 388, Ende) und dankbar trauernde Schüler gaben ihren Gefühlen damit Ausdruck, dass sie auch ihre Tintenfüsser und Schreibfedern zerbrachen (Ibn 'Asākir, ed. MEHREN, *Exposé de la Réforme de l'Islamisme*, 154, 10). Nach dem gewaltsamen Tode des grossen Traditionariers von Nisabur, Muḥammed b. Jahjā al-Duḥlī (st. 267) wurden die Tintenfüsser der Scholaren durch drei Jahre verborgen gehalten (حُبِيتَ الْمِحَابِرُ) bis wieder ein ebenbürtiger Lehrer sich an

alter Zeit unter bestimmten Gebräuchen stattfindende Feier vorausgesetzt wird.

Sowie über jene Gebräuche, welche die beim Begräbniss selbst stattfindende Todtenklage begleiteten,¹ so haben wir aus alter Zeit auch über die Bräuche bei diesen Ma'âtîm keine speciellen Nachrichten. Aus sehr später Zeit begegnet uns wiederholt die Angabe, dass man bei solchen Trauerfeiern das Haupt entblösste.² Es kann nicht behauptet werden, dass dies arabische Sitte sei; sie wird wohl in der Volkssitte jener muhammedanischen Völkerschaften begründet sein, von denen ein solcher Brauch berichtet wird. Er wird z. B. aus dem iv. Jahrh. d. H. von den dejlemitischen Muhammeda-

ihre Spitze stellen konnte (Dahabî, *Tadkirat al-huffâz*, ed. Haidarâbâd, II s. v.). — Ueber dem Grab gewöhnlicher Leute wurden alltägliche Gebrauchsgegenstände zerbrochen (Ġâhîz, *Buchalâ*, 54, 8). — Unter einen andern Gesichtspunkt gehört es, dass das Volk in Granada nach dem Begräbniss des hochgeachteten frommen Gelehrten 'Abd al-Mun'im ibn al-Ġars (st. 599) die Bahre, auf der dessen Leichnam getragen worden war, in Stücke zerbricht, um dieselben unter einander (als Amulette) zu vertheilen: *وكسر الناس نعشه وتقسيموه* (Ibn Farhûn, *al-Dibâġ al-mulâhhab*, ed. Fes 1316, 210). Dies scheint specieller Volksbrauch im islamischen Spanien gewesen zu sein. Er wurde nicht allgemein gebilligt. Bei der Beerdigung des Muḥammed ibn Lubâba in Cordova (st. 314) wurden Stimmen laut, dass man sich herandrängen möge, um dem frommen Lebenswandel des Verstorbenen nachzueifern, nicht aber um Spälsne von seiner Todtenbahre zu erhaschen: *وتزاحم الناس على نعشه وكسروه على عادة العامة فقال بعضهم تزاحموا على عمله* (Ibn Farhûn, *l. c.* 230).

¹ Dahin können wir allerdings die Ag. II 138, 8; x 58, 3 v. u. überlieferte Nachricht rechnen, nach welcher die Frauen die Todtenklage um ihren verstorbenen Gatten stehend abgehalten haben, wenn sie die Absicht hatten, fortan im Wittwenstand zu verbleiben und sich nicht wieder zu verheirathen. — Auch sonst wird die stehend gehaltene Todtenklage als Zeichen erhöhter Trauer hervorgehoben; ich denke an Ibn Kaġs al-Ruġġât 41, 7 (ed. RHODOKANAKIS 190) *تُبكى رجال بنى عمها وإخوتها* (إسعاد), „stehend“, *وحدها قائمة*.

² Wie im allgemeinen bei der Züchtigung Modalitäten angewendet zu werden pflegen, die aus den Trauerbräuchen stammen, so wird auch die Abnahme der Koptbedeckung als Correction-strafe (*ta'zîr*) angewandt. SACHAU, *Muhammedanisches Recht* 849, 4. Als beschämende Strafe wird erwähnt, dass man jemandem den Kopfbund um den Nacken legt *عنه* *وموضعوا عمامته فى عنقه* Musabbiĥî, bei BECKER, *Beiträge zur Geschichte Aegyptens*, I 65, 9, über die Bedeutung s. Dozy, *Dictionnaire des vêtements arabes* 310 f.

nern erzählt; sie entblößen das Haupt bei den Trauerversammlungen; sowohl die Leidtragenden als auch die Condolenzgäste hüllen (statt der regelmässigen Kopfbedeckung) ihre Kleider dicht um Haupt und Bart.¹ Dasselbe ist um dieselbe Zeit in Bagdad, wie es scheint, beim Tode sehr bedeutender Männer üblich. Unter den Trauerkundgebungen um den grossen Theologen Abu-l-Ma'ālī al-Ġuwejnī (st. 478), den Lehrer des Ġazālī wird erzählt, dass in der Zeit zwischen seinem Tod und seinem Begräbniss „die Kopftücher (al-manâdil) von den Häuptern abgelegt wurden und dass keiner von den Grossen und Vornehmen gewagt hätte, das Haupt zu bedecken“.² Aus dem Jahre 687 erhalten wir die Nachricht aus Aegypten, dass nach dem Tode des Malik al-Šālīh, des Sohnes des Sultān al-Malik al-Manšūr Kīlāwūn, dieser mit entblösstem Haupte in seinem Gemach sass, seine Mütze (كلوتة *calote*) lag auf dem Boden, während er selbst schrie und weinte. Auch die Emire und Beamten, die ihm ihr Beileid zu bezeigen kamen, warfen ihre Mützen zur Erde.³

Wenn es auch in den oben angeführten Beispielen immer der Familie angehörige Frauen und theilnehmende Freundinnen sind, die die Trauergesänge bei den Ma'âtīm anstimmen, so wird sich auch bei diesen Trauerversammlungen schon in alten Zeiten ganz so wie bei der dem Tode unmittelbar folgenden Nijāḥa auch den Miethklagefrauen ein weites Wirkungsgebiet eröffnet haben. Du-l-rumma vergleicht in der Beschreibung eines Karawanenzuges das Heben und Senken der Beine der ziehenden Kamele mit (den Bewegungen der Klagefrauen bei) einem „gemiethten Ma'tam“, d. h. der ge-

¹ Muḥaddasī ed. DE GOEJE, 369, رُؤُسُهُمْ وَاجْتَمَعُوا. واذا كان لهم مأتم كشفوا رؤسهم واجتمعوا. وقد التقى المعزى والمعزى فى الأكسية واداروها على رؤسهم ولحاهم.

² Ibn 'Asâkir ed MEHREN, *Exposé de la Réforme de l'Islamisme* etc. (Leiden 1878) 154, 6: وَوُضِعَتِ الْمَنَادِيلُ عَنِ الرُّؤُسِ. Es ist nicht ersichtlich, welche Entblössung (des Hauptes, der Arme?) mit حَسْر gemeint ist, das als Trauerkundgebung bei der Beerdigung des Baḥī b. Machlād (st 276, Cordova) erwähnt wird; dieser Trauergebrauch wird sehr getadelt اِنْكَارُ الْحَسْرِ عَلَى الْجَنَائِزِ Ibn al-Faradī, ed. CODERA I 83.

³ Ibn Ijās, *Ta'rich Miṣr* (ed. Kairo) I 117 unten. Entblössung des Hauptes Zeichen der Bestürzung, Geschichte von Sûl ed. SEYBOLD 36, 2; Rene ibid. 57 ult.

werbsmässigen Klagefrauen, die für eine solche Trauerversammlung gedungen werden und die ihr Handwerk nach allen Regeln der Kunst zu Gesicht und Gehör bringen.¹

Nach dem Tode von Fürsten scheint man während der ersten Trauertage als erhöhte Trauerkundgebung auch noch die Thore der Residenzstadt geschlossen zu haben. Dies wird wenigstens von der Trauer um den Chalifen al-Kā'im berichtet.² Die Bazare wurden bei dem Tode vornehmer Leute geschlossen.³ Bei Vornehmen und Geringen hat sich aber gleichmässig der Brauch entwickelt, dass die nächsten Leidtragenden während der ersten Trauertage ‚zum Empfang der Condolenz sitzen‘ الجلوس للعزاء, d. h. solche Besuche ceremoniell empfangen. Die Todtenklage wird mit diesen Condolenzversammlungen combinirt. Während derselben recitiren auch die Dichter ihre Trauerkaşiden.⁴

Auch der einige Tage nach dem Begräbniss übliche Besuch des Grabes, an welchem man auch die Klagefrauen theilnehmen lässt, wird mit der Fortsetzung der Todtenklage im Zusammenhang stehen. Am dritten Tag (oder Dienstag) nach der Beerdigung der Bâna,⁵ der Geliebten des Dichters Ibn Munâdir, zogen alle ihre Mädchen zu ihrem Grabe. Der Dichter, der sich ihrem Zuge anschloss, schildert ihn mit den Worten:⁶

‚Heut' ist Dienstag — der dritte Tag der Bâna;
Viel Gazellen sieht man heut' am Kirchhof.‘

¹ Arâğîz al-'arab ed. Muḥammed Taufîk al-Bekrî (Kairo 1313) 9, v. 3. كَاتِبِينَ
مَاتَمُ مُسْتَأْجِرٍ.

² *Recueil des textes . . . seldjoucides* ed. HOUTSMA I 51, 10 ff.

³ Nach dem Tode einer Enkelin des 'Alî ist das erste, was der Präfect von Medina anzuordnen hat أَنْ تُرْفَعَ الْأَسْوَاقُ Ag. xvii 88, 20 ff. — Dasselbe geschah bei dem Tode grosser Gelehrter; bei solchen Fällen ist überaus häufig die Nachricht غُلِقَتْ أَكْثَرُ الْأَسْوَاقِ يَوْمَ مَوْتِهِ, z. B. Dahabî, Taḍkirat al-ḥuffâz, II 275, 12.

⁴ Ag. ix 116, 6.

⁵ Der seltene Frauenname بَانَة kommt in der Form بَانَا vor in dem Sprichwort bei BURCKHARDT, *Arabic Proverbs* nr. 146 بَيْنَ حَانَا وَبَانَا ضَاعَتْ لِحَانَا wo die Form durch das Homoioteleuton gesichert ist.

⁶ Ag. xvii 12, 21 ff.

Erst später, als solche alte Bräuche mit islamischen Anschauungen ausgesöhnt wurden,¹ hat man die Uebung derselben für den Freitag bestimmt,² wie sich denn auch in der definitiven Form des *جلوس للعزاء*, der anfänglich die Opposition der Sunna-Leute hervorgerufen hatte, ein Compromiss muhammedanischer Anschauungen mit alten Bräuchen darstellt. Darüber gedenken wir bei anderer Gelegenheit ausführlicher zu reden.

IV.

Die arabischen Kritiker haben einen sehr eingreifenden formalen Unterschied zwischen der Martija und allen anderen Gattungen der arabischen Šīr-Dichtung beobachtet. Während die *Ḳaṣida* in allen ihren inhaltlichen Varietäten die constante Eigenthümlichkeit aufweist, dass sie stets vom Nasīb ausgeht, entbehrt das Trauergedicht, dem Anlasse entsprechend, dem es seine Entstehung verdankt, dieser für das Kunstgedicht charakteristischen, man kann sagen, unentbehrlichen Einleitung.

Wenn der Verfasser des Trauergedichtes nicht frischweg auf den Gegenstand der Klage eingeht, sondern sich erst durch eine Einleitung auf diese vorbereitet, sind es in der Regel wenige typische

¹ Einen merkwürdigen Typus für die Methode solcher Aussöhnung durch exegetische Kunststücke bietet eben die Wendung, die man dem Ḥadīṭ gab, in welchem „das Weinen um den Todten“ verpönt wird. *إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ*: „Fürwahr, der Todte wird (im Grabe) gepeinigt wegen der Wehklage seiner Angehörigen“. Die Fortdauer der Todtenklage im Brauche der Muhammedaner nöthigte nun die Theologen, der ‘Aǧīṣa eine Interpretation dieses Prophetenwortes anzudichten, nach welcher der Prophet jenen Ausspruch bei Gelegenheit der Todtenklage um eine Jüdin gethan habe; derselbe habe demnach gar nicht allgemeine principielle Bedeutung: *... مَا رَوَى ابْنُ عُمَرَ عَنْهُ صَلَّعَ مِنْ أَنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ فَقَضَتْ عَائِشَةُ عَلَيْهِ بَأْتَهُ وَهُمْ بِأَخْذِ الْحَدِيثِ عَلَى وَجْهِ مَرِّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّعَ عَلَى يَهُودِيَّةٍ يَبْكِي عَلَيْهَا أَهْلُهَا فَقَالَ أَنَّهُمْ يَبْكُونَ عَلَيْهَا فَاتَّهَا تَعَذَّبَ فِي قَبْرِهَا فَظَنَّ أَنَّ الْعَذَابَ مَعْلُولٌ لِلْبُكَاءِ وَظَنَّ الْحُكْمَ عَامًّا عَلَى كُلِّ مَيِّتٍ* bei Šāh Welī Allāh al-Dihlāwī: *al-Inṣāf fī bajāu sabab al-ichtilāf* (Bombay, lith., 1303) 4.

² *Muh. Stud.* I 247.

Formeln, deren er sich zu bedienen pflegt; zumeist die Schilderung der heissen Thränen der durch Weinen und schlaflose Nächte ruinirten Augen (mit dem typischen قَدَى); zuweilen die Zurückweisung der Tadlerinnen (‘awādil),¹ die sein endloses Jammern nicht richtig finden; seltener sind an dieser Stelle selbsttröstende Betrachtungen über die Vergänglichkeit alles Irdischen.² Hingegen wird die Beschäftigung mit Tändeleien geradezu abgelehnt. Man hat zwar die Schilderung der Aṭlāl auch in dieser Art der Dichtung anzubringen versucht,³ aber in engem Zusammenhang mit dem Gegenstand der Trauer gehalten.⁴

Als Specimen für die ausdrückliche Ablehnung des Nasīb als Einleitung der Trauergedichte möchte ich hinweisen auf das Trauergedicht des ‘Ubejdallāh b. Kaṣṣ al-Ruḳajjāt über die in der Schlacht von Ḥarra gefallenen Angehörigen seines Stammes, deren Tod ihm sein Vetter Jezīd b. ‘Alī b. ‘Ubejdallāh in einem Briefe (vgl. v. 7) berichtete (Dīwān nr. 40).⁵ Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Dichter durch den Reim (يَا) dieses Trauergedichtes die Reminiscenz der Todtenklage erwecken wollte.⁶

¹ Dafür gebe ich im Anhang dieser Abhandlung (vr) ein Gedicht des Hudejliten Abū Du‘ejb, welches auch als Specimen dafür gelten kann, dass der Dichter über den Ruhm der Betrauten in v. 3 hinwegkommt und den Inhalt der Martija mit der Schilderung der Begräbnis- und Trauergebräuche erschöpft. — Die Aureda an die ‘Awādil wird zuweilen an das Ende des Gedichtes gesetzt; dafür ist ein gutes Beispiel das Trauergedicht des Ibn al-Ḡarfā al-Nahsalī; am Schlusse desselben (Aḡ. x 98, 2—4) werden in drei Verszeilen die Vorwürfe der ‚beiden Tadlerinnen‘ abgelehnt: أَعَاذَنِي.

² Abū Zejd, Nawādir 36, WRIGHT, *Opuscula* 118 ult. Šawā‘ir 132.

³ Šawā‘ir 6.

⁴ Ibn Hi‘ām, 1022, 5, Martija des Ḥassān über den Propheten; desgleichen beginnt Temīm b. Muḫbil sein Trauergedicht über ‘Otmān, aus dem einige Zeilen in dem unten folgenden Text des Ibn Rašīq mitgetheilt sind, mit Aṭlāl-Erinnerungen, Jākūt nr 398, 20 ff.

⁵ Jetzt, ‚Der Dīwān des ‘Ubaid-Allāh ibn Kaṣṣ ar-Ruḳajjāt‘, ed. N. RHODOKANAKIS (Wien 1902) 186. — In v. 1 hat meine Abschrift für das وَتَرَكْتُ غَيْبَتِيه (in der Bedeutung: تَبَخَّرْتُ). — Zu v. 9 vgl. Nāb. (AHLWARDT) 17, 14.

⁶ Vgl. denselben Reim in einem kurzen Hezeġ-Trauergedicht, Aḡ. xx 102, 17—21, im Trauergedicht der Hind über die Bedrgefallenen, Ibn Hi‘ām 537, 7—13.

Nur das Trauergedicht des Durejd b. al-Šimma über seinen ermordeten Bruder wird als Ausnahme erwähnt; es beginnt mit Liebes schilderungen. Aber dies Gedicht wurde ein Jahr nach dem Tod des Betrauten verfasst, als bereits auch die Blutrache für ihn erfüllt war. Darin findet man die psychologische Rechtfertigung dafür, dass Durejd die Trauer um den Bruder mit dem Ausdruck anderer Gefühle vermengen konnte. In der That wird dies Gedicht in der Ġamhara, in die es aufgenommen ist, unter den Muntaḡajât, nicht aber unter den Marâṭî vorgeführt.¹ Freilich fehlen in der Ġamhara-Recension des Gedichtes, bei ihrer Vergleichung mit einer anderen Ueberlieferung desselben,² zwei mit أعاذتى resp. mit أعازل beginnende Zeilen, die dem Gedicht erst recht den Charakter einer Martija zu verleihen geeignet sind.

Der ‚ungeschlachte‘ Temîm b. Ubejj ibn Muḡbil geht sogar mit der in den Kaşiden beliebten Formel: ‚Aber lass‘ dies‘ von der Trauer um ‘Otmân b. ‘Affân auf die Schilderung der fortziehenden Geliebten über, ‚die er wegen der Erschlagenen von Kurejš nicht vergessen mag‘. Dies ein Beispiel kann uns zeigen, wie wenig echtes Gefühl zuweilen der im Trauergedicht zur Schau getragenen Verzweiflung entspricht. Als dritte Varietät könnte diesen beiden Specimina übrigens ein Beispiel angereiht werden, wo in einem kleinen Regez-Trauerlied die Beziehung auf Wein, Weiber und Gesang inmitten der Todtenklage eingeschoben ist.³

Ueber diese Eigenthümlichkeit der Martija spricht sich der berühmte Poetiker Ibn Rušîḡ aus in seinem Buch al-‘Umda fi maḡâsin al-šî‘r. Ich gebe das betreffende Stück nach der Handschrift der Leipziger Universitätsbibliothek, DC. nr. 328, fol. 165^b:

وليس من عادة الشعراء ان يقدموا قبل الرثاء نسيباً كما يصنعون في
المديح والهجاء قال ابن الكلبي وكان علامة لا اعرف مرثية في اولها نسيب
الا قصيدة دريد بن الصمة

¹ Ġamhara 117. ² Ag. IX 4, 23—24.

³ Lebîd (ed. HUBER-BROCKELMANN) Fragm. nr. 12 allerdings nur in der Uebersetzung (VV. 6—9); im entsprechenden arabischen Texte scheinen die VV. 7. 8 ausgefallen zu sein.

أَرَثَ^١ جَدِيدُ الْحَبْلِ مِنْ أُمِّ مَعْبِدٍ بِعَاقِبَةٍ وَأَخْلَفْتُ كُلَّ مَوْعِدٍ^٢
 . . . ان المتعارف عند اهل اللغة انه ليس للعرب فى الجاهلية مراثية
 اولها تشبيب الا قصيدة دريد وانا اقول انه الواجب فى الجاهلية والاسلام والى
 وقتنا هذا ومن بعده لان الآخذ فى الرثاء يجب أن يكون مشغولا عن النسب
 بما هو فيه من الحسرة والاهتمام بالمصيبة وأما تغزل دريد بعد قتل اخيه
 بسنة وحين اخذ بثأره وأدرك طائلته وربما قال الشاعر فى مقدمة الرثاء تركت
 كذا وكبرت عن كذا وقد شغلته عن كذا وهو فى ذلك كله يتغزل ويصف احوال
 النساء وكان الكميت ركباً لهذه الطريقة فى اكثر شعره^٣ فاما ابن مقبل فمن
 جفا أعرابيته رثا عثمان بن عفان بقصيدة حسنة أتى فيها على ما فى النفس
 ثم تخلف فقال

فَدَعُ ذَا وَلَكِنْ عَلَّقْتُ حَبْلَ عَاشِقٍ لِأَحْدَى شِعَابِ الْحَبِيبِ وَالْقَتْلِ أَرْبُ
 وَلَمْ تُنْسِنِ قَتْلَى قُرَيْشٍ^٤ طَعَانَا تَحْمَلُنْ حَتَّى كَادَتْ الشَّمْسُ تَغْرِبُ
 يُطْفَنُ بِغَرِيدٍ يُعَلِّلُ ذَا الصَّبَا إِذَا رَامَ أَرْكَوبُ الْعَوَايَةِ أَرْكُوبُ
 مِنَ الْهَيْفِ مِيدَانُ نَرَى نُطْفَائِهَا بِمَهْلِكَةٍ أَخْرَاصُهَا تُدْبِيبُ^٥
 والتسبيب فى أول القصيدة على مذهب دريد خير مما ختم به هذا
 الجلف على تقدمه فى الصناعة إلا أن تكون الرواية طعائن بالرفع

V.

Die Marâfi-Gedichte waren in der arabischen Philologie vom Anbeginn ein bevorzugter Gegenstand der Ueberlieferung und

^١ Cod. اردت.

^٢ Nun folgen noch mehrere Zeilen dieses auch sonsther bekannten Gedichtes.

^٣ z. B. in dem Trauergedicht auf Chandağ Ag. xi 47 unten; dieselbe Methode übt er auch in den Hâsimijât ibid. xv 124, 25 ff.

^٤ Cod. قتلى قريشا. Mit unserer Emendation stimmt auch (nach Mittheilung des Herrn Professor B. Moritz) die Handschr. der vicekönigl. Bibliothek in Kairo, Adab, nr. 456.

^٥ Zu dieser Verszeile giebt der Kairiner Gelehrte, al-Sejjid Muḥammed al-Biblâwî folgenden Commentar (briefliche Mittheilung): امرأة هيفاء أى معتدلة: القوام يعنى ان الطعائن من النساء الهيف أى المعتدلات القوام المتماثلة فى مشيها كالغصن المياد ولكن هاتيك الطعائن بمان يهلك فيه من يقصده والأخراس جمع خرس وهو الخلق

^٦ Cod. خيرهما.

Sammlung. Die Omajjaden, die mit grossen nationalen Eifer die Aufbewahrung der Producte der alten Poesie förderten,¹ gaben sich, wie al-Ġāhiz² und Abū 'Ubejda³ berichten, vorzüglich mit Ueberlieferern ab, die auf die Aufbewahrung der Marāṭi Gewicht legten; sie motiviren diese Gesinnung damit, dass aus solchen Gedichten die edeln Eigenschaften der arabischen Vorfahren am besten ersichtlich werden. Solche Gedichte boten sich daher den Sammlern der späteren Zeit als Gegenstände specieller Anthologien dar. Eine jetzt — wie es scheint — nicht mehr vorhandene Marāṭi-Sammlung stellte zusammen ein Mitglied der in der 'Abbasidenzeit berühmten Gelehrtenfamilie der Jezidī,⁴ Muḥammad b. al-'Abbās (st. 310), Erzieher des Chalifen al-Muḥtadir.⁵ Er war Enkel des unter Hārūn al-raṣīd und Ma'mūn berühmten Dichters und Schöngeistes Abū Muḥammed Jahjā, und gehört dadurch der Familie des Dichters Du-l-ṛumma an. Muḥammed b. al-'Abbās al-Jezidī ist Verfasser mehrerer poetischer und philologischer Schriften,⁶ deren Inhalt sich sowohl auf Nachrichten aus dem arabischen Alterthum als auch auf solche aus neuern Zeiten bis auf die des Chalifen Ma'mūn erstreckt.⁷ Er hat mit Vorliebe Dichternachrichten gesammelt und ist in dieser Beziehung eine ergiebige unmittelbare Quelle für den Verfasser der Agānī,⁸ sowie für Abū

¹ Vgl. *JRAS.* 1897, 326 ff.

² Bajān II 36: قال ابو الحسن كانت بنو امية لا تقبل الراوية الا ان يكون راوية للمراثي قيل ولم ذاك قيل لانها تدل على مكارم الأخلاق.

³ al-Bejhakī, Maḥāsīn ed. SCHWALLY 373, 10.

⁴ Vgl. Mittheilungen über diese Familie *Ag* xviii 72—87.

⁵ *Fihrist* 51, 15.

⁶ *Ag.* x 31, 5 v. u. ist sein كتاب النقائص, xv 3, 6 sein كتاب الجوابات citirt. Die Nachrichten über sein Leben und seine Schriften sind von G. H. ENGELMANN in der Einleitung zu seiner Ausgabe: *Al-Hadīrae Diwanus cum Jezidii Scholiis* (Leiden 1858) 3 ff. zusammengestellt. Der *Diwān* verdankt seine Redaktion und die erklärenden Scholien eben diesem Muh. b. al-'Abbās.

⁷ Die 'Abbasidennachrichten hat Ṣūlī fleissig benutzt; ein Citat nach Ṣūlī bei Sujūṭī, *Ta'riḥ al-chulafā* (Kairo 1305) 128, 11 v. u.

⁸ Einige Beispiele, aus deren Inhalt man auf den weiten Zeitumfang der Nachrichten schliessen kann: *Ag.* iv 156; 157; 161, 6; 176, 19; 182 penult; viii 27, 5; 166, 16; ix 37 unten; 171, 17; xi 171, 15; xii 14, 12; 44, 11; xiii 99, 4 u. xx 147, 10; xxi 112, 3. — نسخت من كتاب محمد اله *xi* 88, 16; 91, 13.

'Ubejdallâh al-Marzubânî (st. 378), einen der reichsten Tradenten von Nachrichten über alte Poeten.¹ Er ist der bei ersterem einfach unter seiner Nisba al-Jezîdî angeführte Ueberlieferer² und es ist wahrscheinlich, dass die Berufungen auf ihn bei Gelegenheit der Mittheilung von Trauergedichten und der einleitenden Erzählungen über die den Todesfällen der beklagten Helden vorangehenden Ereignisse³ aus seinem Specialwerke über Marâti entnommen sind. Der Verfasser der Chizânât al-adab, dem auch sonst viele jetzt ganz verschollene litterarische Alterthümer noch zur Verfügung standen, hat auch dies Werk des Muhammed b. al-'Abbâs al-Jezîdî in einer sehr alten Handschrift vom Jahre 368 benutzt.⁴

Der Beliebtheit der Marâṭi-Gedichte ist es wohl zu verdanken, dass wir dieselben noch heute in so reichlicher Anzahl besitzen. Sie zeigen auch in ihrer künstlichen Ausbildung eine Menge populärer Elemente, und sind dem allgemeinen Verständniss leichter zugänglich als die schwerfälligen Kaṣîden der anderen Gattungen. Ueberdies hängen sie unter allen Arten der klassischen Poesie am meisten mit volksthümlichen Uebungen (Todtenklage) zusammen.

Aber durch die formelhaften Elemente, die dieser Dichtungsgattung eigen sind, konnte sie auch mit der Zeit leicht den ersten Eindruck einbüßen, auf dessen Hervorrufung sie angelegt ist. Wenn der medinensische Dichter 'Urwa b. Uđejna sein Trauergedicht über seinen Bruder Bekr als dichterisches Kunststück recitirt, so hat

¹ Von Marzubânî citirt sehr oft sein Schüler 'Alî al-Murtaḍâ (355—436) im Gurar al-fawâ'id; 202: واخبرنا المرزبانى قال اخبرنا محمد بن العباس اليزيدى
واخبرنا عبيد الله (المرزبانى) قال حدثنى محمد: 298, oder 298: قال حدثنا ابو العينا
ابن العباس u. a. m.

² z. B. Ag. ix 131, 3; x 5, 24; 6, 20; 79, 6; xi 53, 11; xii 44, 9 v. u. xviii 128, 13. — 'Ubejd allâh b. Muhammed al-Jezîdî. Ag. x 88, 14; xvi 86, 12 ist sein Onkel, vgl. عبيد الله حدثنى xviii 73, 17; 83, 4 v. u. und öfters.

³ Ich rechne hieher die Nachrichten Ag. xii 15; ix 7 unten; xi 8, 7 v. u.; 46, 3; 47, 23; xxi 265. 268.

⁴ Chiz. ad. iii 655: وهى من القصائد الجياد فى المراثى وقد جمعها محمد
ابن العباس اليزيدى عن ابن حبيب وهى عندى بخط محمد بن أسد بن على
القارى وتاريخ خطه سنة ثمان وستين وثلاثمائة

der Schlussvers dieser Dichtung: ‚Und wie könnte ein Leben nach dem Tode Bekrs noch Annehmlichkeiten bringen?‘ — eine abgegriffene Formel dieser Poesie — zum grossen Aerger des Dichters den in pietätloser Form laut werdenden Humor der Hörer hervorgerufen.¹

Auch die Uebertreibung, welche in der Erzählung der ‚rühmlichen Eigenschaften‘ vorherrscht, hat nicht verfehlt, häufig auch den Spott des Publicums herauszufordern.

‚Jede Klagefrau lügt, mit Ausnahme der Frau, die über Sa’d b. Mu’âd die Todtenklage gesungen‘² — so lässt man den Propheten das Gemeingefühl ausdrücken. Daran war ja auch zum Theil die Maasslosigkeit schuld, die im Betrieb des Trauergedichts von alters her Platz gegriffen hatte. Der Ausdruck der Untröstlichkeit gehört zu den Erfordernissen dieser Poesie. Als Typus der Zurückweisung jeder Tröstung wird ein Vers des ‘Antara (weder im Diwân noch im App. ed. AHLWARDT vorhanden) angeführt.³ Die Trauer um den Verstorbenen wird ewig andauern; fortan hat die klagende Person auch für anderes Leid keine Thränen mehr, sie werden — und dies wird mit einem Schwur bekräftigt — nur für den Gegenstand der gegenwärtigen Klage strömen.⁴ Eine ganz eigenthümliche Pointe gewinnt dies Gelübde, wenn es eine Frau ist, die ihr Klaglied mit dem Versprechen ewiger, niemals aufhörender Trauer um den beklagten Gatten schliesst.⁵ Sie wolle mit ihrer Trauer der Turteltaube (قمری) gleichen, die den Tod des Männchens in lebenslänglicher Einsamkeit beklagt.⁶ Die in ihren Liedern solche verzweiflungsvolle Trauer gelobten, sah man aber nicht selten recht bald bei dem Hochzeitsfest an der Seite des zweiten oder eines weiterfolgenden Gatten. Die Litteratur hat sich besonders an einem

¹ Ag. vi 131; xxi 171.

² Ibn Hišâm 699, Usd al-ğâba II 298: كاذبة (ناحّة) كاذبة.

³ Zahr al-âdâb (‘Ikḍ.¹) III 245 أنكر على من تعتل بالأسى.

⁴ Ibn Hišâm 529, 13.

⁵ Lejlâ, Ag. x 78, 6, Chansâ 40, 8 ff; 90, 6; Šawâ’ir I 131, 2.

⁶ Kazwîni ed. WÜSTENFELD I 423; Damîrî s. v. II 305, 9.

solchen Fall belustigt, der auch in der That die bösen Zungen der vornehmen Gesellschaft in Medina zur Frühzeit des Islam beschäftigt hat. Die Anşâr-Frau 'Âtika bint Zejd verlor ihren Gatten, 'Abdallâh Sohn des Chalifen Abû Bekr, in der Schlacht bei Tâ'if. Sie widmete ihm ein ergreifendes Trauerlied mit folgendem Schluss:

Ich schwöre, mein Auge soll nicht aufhören deinetwegen von Thränen
heiss zu sein und mein Körper soll immerfort in Asche gehüllt bleiben,
Ewig und immerdar, solange nur die Turteltaube auf den Wipfeln girrt
und solange die Nacht dem hellen Tage folgt.¹

Als sie bald hernach (einige sagen sogar: in dritter Ehe) ihre Hand dem Chalifen 'Omar schenkte, der zu Ehren seiner jungen Gemahlin ein grosses Gastmahl veranstaltete, rief 'Alî ins Frauengemach die Klageworte der 'Âtika hinein, erinnerte sie an die 'lebenslänglichen heissen Thränen' und den 'staubbedeckten Körper' und schloss mit den Koranworten (61, 2. 3): 'O, ihr Gläubige, warum sprecht ihr, was ihr nicht erfüllet; gar sehr hasst es Allâh, dass ihr sprecht, was ihr nicht erfüllet.'² Die polemische Spitze dieser Erzählung ist wohl gegen die vom Islam vergeblich und erfolglos verpönte Todtenklage gerichtet.

Diese Absicht ist bei den philologischen Anekdoten, welche die Tendenz verrathen, die Aufrichtigkeit und die Ernstlichkeit der übertreibenden Todtenklagen der Frauen ins Lächerliche zu ziehen,³ ausgeschlossen. Von diesen Anekdoten, wollen wir als Probe hier eine auf al-Aşma'î zurückgeführte hervorheben, die nach Ibn Durejd dessen Schüler Abû 'Alî al-Kâlî mittheilt. Auf einer seiner Forschungsausflüge in die arabische Wüste — erzählt al-Aşma'î selbst — zog er an einem Grabe vorüber, bei dem er eine Frau die folgenden Klageverse jammern hörte:

¹ Anis al-ğulasâ nr. 37 (164, 1).

² Ag. xvi 134, Chiz. ad. iv 351, Usd al-ğâba v 498.

³ Man vergleiche besonders die frivole Anekdote des Abû Tumâma bei Pseudo-Gâhiz, Mağâsin ed. VAN VLOREN. 357, 3. Einem humoristischen Zweck dient die alterthümliche Sağ'-Klage, Mejd. II 137 zum Sprichwort لا مخبأ لعطر.

„Wer wird nunmehr Bitten gewähren, wer Gaben spenden: wer unser Sprecher und Redner sein!

Wer unseren Vertheidigern und Kriegshelden vorstehen, wenn alle Krieger knieend niederhocken! —

Wenn man sagt: Gestorben ist Abû Mâlik, der Mann der Edelthaten, der auserwählte Fürst der Araber?“

Mitfühlend neigte sich al-Ašma'î zu der wehklagenden Frau und fragte sie, wer denn jener betrauerte Mann war, dessen Tod eine so klaffende Lücke zurückgelassen. Als die weinende Frau zu ihm aufblickte, gewahrte er ein ausgedörrtes, buntscheckiges, zahnloses Weib, das ihm folgendes antwortete: „Möge ich die Lösung für dich sein! Dieser hier war Abû Mâlik der Schröpfmeister, Schwiegersohn von Abû Manşûr dem Weber.“¹ „Möge dich Gott verfluchen — versetzte hierauf al-Ašma'î — ich hätte geglaubt, du beweinst einen Fürsten von den Fürsten der Araber.“²

Denselben Zweck, den al-Ašma'î mit dieser etwas derben Erzählung verfolgte, beabsichtigen auch einige in die Biographie der Lejlâ al-Achjalijja hineingedichtete Daten über ihre Unterredungen mit omajjadischen Chalifen.³ Man erzählt z. B., dass Mu'âwija sie gefragt habe, ob es denn wirklich wahr sei, dass der in ihren

¹ Die beiden verachtetsten Berufsklassen, *Globus*, LXVI (1894) 204.

² Amâlî al-Kâli (Handschr. der Biblioth. nationale nr. 1935), fol. 17^a = al-Nuwejrî (Leidener Handschr. nr. 2^b), fol. 129: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ (بْنُ دُرَيْدٍ) قَالَ أَخْبَرَنَا وَالْأَشْنَادَانِي وَالرِّيشِي قَالُوا كَلَّمَهُمْ سَمِعْنَا الْأَصْمَعِي يَقُولُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَأَبُو حَاتِمٍ وَالْأَشْنَادَانِي وَالرِّيشِي قَالُوا كَلَّمَهُمْ سَمِعْنَا الْأَصْمَعِي يَقُولُ كُنْتُ بِالْبَادِيَةِ فَرَأَيْتُ امْرَأَةً عِنْدَ قَبْرِ تَبْكِي وَتَقُولُ

فَمَنْ لِلسَّوَالِ وَمَنْ لِلتَّوَالِ	وَمَنْ لِلْمَقَالِ وَمَنْ لِلْخَطْبِ
وَمَنْ لِلْحِمَاةِ وَمَنْ لِلْكُمَاةِ	إِذَا مَا الْحِمَاةُ جُثُّوا لِلرَّكْبِ
إِذَا قِيلَ مَاتَ أَبُو مَالِكٍ	فَتَنَى الْمَكْرُمَاتِ قُرْبُ الْعَرَبِ

قال فَمِلْتُ اليها فقلت مَنْ هذا الذي مات هؤلاء الخلق كلها بموته فقالت أما تعرفه فقلت اللهم لا فاقبلتْ ودمعتها تنحدر فاذا هي مقاه برشاء ثرماء فقالت فديتُك هذا ابو مالك الحجاجم ختن ابى منصور الحائك فقلت عليك لعنة الله والله ما ظننت الا وانه سيد من سادات العرب

³ Ag. x 79, 8; 81 penult. 84, 17 (Begegnung mit Ḥaǧǧāǧ) sind die Dinge schwächer aufgetragen.

Klagliedern als ganz besonderer Tugendheld gepriesene Tauba eigentlich ein schändlicher Kerl gewesen sei. Der Chalife Merwân wieder fragt sie, ob es sich bestätige, dass derselbe Tauba, dessen Ritterlichkeit in ihren Liedern so oft wiederkehrt, nichts anderes als ein gewöhnlicher Raufbold und Kameldieb war. Sie weist diese Beschuldigungen natürlich als ganz gemeine Verläumdungen zurück.¹

VI.

Anhang.

(S. oben Seite 328, Anm. 1.)

Aus dem Diwân des Abû Du'ejb al-Hudali (Handschr. LANDBERG, fol. 145^a ff.).

أَعَاذِلْ لَنْ الرِّزْمِ مِثْلُ ابْنِ مَالِكٍ * زُهَيْرٌ وَأَمثالُ ابْنِ نُصْلَةٍ وَقَدْ
وَمِثْلُ السَّدُوسِيِّينَ سَادَا وَذُبْدَبَا * رِجَالُ الْجَبَّازِ مِنْ مَسُودٍ وَسَائِدِ
أَقْبَا الْكُشُوحِ أَبْيَضَانِ بِلَاهُمَا * كَعَالِيَةِ الْخَطِيِّ وَارِى الْأَرَانِيدِ
أَعَاذِلْ أَبْقَى لِلْمَلَامَةِ حَظُّهَا * إِذَا رَاغَ عَنَى بِالْجَلِّيَّةِ عَائِدِ ى
5 وَقَالُوا ثَرْكُنَاهُ تَنْزَلُ نَفْسُهُ * وَقَدْ أَسْأَدُونِى أَوْ كَذَا غَيْرَ سَائِدِ
وَقَامَ بَنَاتِى بِالْبَعَالِ حَوَاسِرًا * فَأَلْصَقْنَ وَقَعَ السَّبَبِ تَحْتَ الْقَلَائِدِ
يُودُونَ أَنْ يَغْدُوْنِيْ بِنَفْسِهِمْ * وَمَتْنِى الْأَوَاقِى وَالْقِيَانِ التَّوَاهِدِ
وَقَدْ أَرْسَلُوا قُرَاطَهُمْ فَتَأْتَلُوا * قَلِيْبًا سَهَاها كَالْإِمَاءِ الْقَوَائِدِ
مُطَاطَأَةً لَمْ يُنْطَوِها وَإِنَّمَا * لِيَرْضَى بِهَا قُرَاطُهَا أَمْ وَاجِدِ
10 قَضُوا مَا قَضُوا مِنْ رَمَها ثُمَّ أَقْبَلُوا * إِلَى بَطَاءِ الْمَشَى غَيْرَ السَّوَاعِدِ
يَقُولُونَ لَمَّا جُشَّتِ الْبُئْرُ أُورِدُوا * فَلَيْسَ بِهَا أَذْنَى زِفَافٍ لِوَارِدِ
فَكُنْتُ ذُنُوبَ الْبُئْرِ لَمَّا تَبَسَّلْتُ * وَسَرَبِلْتُ أَكْفَانِي وَوَسَدْتُ سَاعِدِ ى
هُنَالِكَ لَا إِتْلَافَ مَالِي ضَرَرْنِي * وَلَا وَارِثِي إِنْ تَجَرَّ الْمَالُ حَامِدِ ى

Anmerkungen.

1. LA. 79. r. زأ. — Schol. Var. وَأَمثال. Derselbe Anfang in Trauer-
gedichten häufig, z. B. Zuh. 2, 1. Der erste Hv. fast wörtlich,

¹ al-Huṣṣrī, Zahr al-ādāb, III 249. 250.

nur mit anderen Eigennamen am Anfang des Trauergedichtes des Durejd b. al-Šimma über den Tod seines Bruders, 'Ikd. III 75, 16; Ag. IX 4, 24, wo noch eine Zeile vorhergeht; vgl. Huṭ. 28, 5. 6. WRIGHT, *Opusc. arab.* 108, 5. Einer der Wehrufe in der Todtenklage ist auch *وَا رَزَيْتَاهُ*. S. im Trauergedicht des Kaṣ al-ruḳajjât XL v. 13 und vgl. Mas'ûdî ed. DE GÖEJE 287, 10.

2. LA. *الاصمعيّ اذا كان اسم رجل فهو سُدوس*. — Schol. *بضمة السين واذا اردت الطيلسان فهو بفتحة السين*. — Nâb. 3, 9.
3. LA. *زند* IV 179. — Schol. *مُضِيّه*.
5. LA. *زلل* XIII 327. *تَزْلُزُلُ نَفْسُهُ*.
6. LA. *حسر* V 261. — Vgl. *Muh. Stud.* I 244, Anm. 1. NÖLDEKE, Beitr. 179 v. 5, JACOB, *Beduinenleben* 140, 2.
7. Schol. *مثنى الأواقي يعنى الذهب، وقوله يغدوننى ذهب الى الرجال والتساء*.
8. LA. *فرط* IX 243, *اثل* XIII 9. — Ibn Wallâd ed. BROENLE 61, 5; Schol. *يقول تسنيم تراب القبر واشربابه كالإماء لان الأمة اذا قعدت مستوفزة للعمل والحرة تقعد مترتبة مطمئنة*.
9. LA. *وحد* IV 464; ein seichtes Grab, das nicht tief wie eine Cisterne gegraben wird; Beschreibung des Grabes, *Diwân Ḥâtim* ed. SCHULTHESS 19, 9. — Schol. *يرضون بها أن تصير أمّا لواحد اى تضم واحدا وهى لا تضم اكثر من واحد لانه لا يدفن فيها الا واحد*.
11. LA. *جش* VIII 162; *ذف* XI 9. Die Enge des Grabes wird oft hervor gehoben; z. B. Mâlik b. al-Rejb (in einer Kaṣide, der viele Daten über Begräbnissgebräuche zu entnehmen sind): „Müget ihr mir nicht missgönnen ein Stück von der weiten Erde, dass ihr mir (mein Grab) weit machen müget;“ *Ġamhara* 144 v. 8.
12. LA. *بسل* XIII 56 (*ibid.* *وسد*, IV 474 mit der La. *لَمَّا تَوَشَّلَتْ*). Zu dem Gleichniss mit dem Schöpfbeimer und der Tränke, s. „Abhandlungen zur arabischen Philologie“ II XXX, Anm. 3; SCHULTHESS, zum *Diwân Ḥâtim* 48, v. 2 (S. 50).

Ausser der gewöhnlichen Benennung *كُفْن* (die jedoch auch für sonstige Kleidung gebraucht wird, *Imrlk.* 65, 6), woher *كَفَنَ*, in das Leichentuch einwickeln (*Mutammim*, NÖLDEKE, Beitr. 79,

v. 2. Ag. xiv, 70, 4) dient in der alten Sprache zur Bezeichnung derselben Sache auch das Wort رِيْطَة; der Todte ist die Füllung der r.

كَمْ تَرَى الْيَوْمَ مِنْ صَحِيحٍ تَمْتَى * وَغَدًا حَشَوُ رِيْطَةً مَتَبًا — وَرُ

إذا ثوى حشو رِيْطَةً وِبُرود. 'Adi b. Zejd, Chiz. ad. i 183 ult. Adab al-kâtib ed. GRÜNERT 432 ult. (= Kairo 141, 14), 'Ajnî u 193 (sowie man den Helden حشو دِرْع Zuh. 2, 3; 4, 7 Aus b. Haġar 33, 2, Kâmil 268, 21; 761, 15, den Todten auch حشا حَذَث Hâtim ed. SCHULTHESS 25, 12, Lebid, App. 13, 1 nennt; vgl. Abû Temmâm, Diwân 348, 11). — Endlich heisst das Todtengewand auch سَبِيْبَة 'Ant. 25, 6. Der in seinem Blute liegende Held hat gleichsam Leichenkleider aus Purpur سَبَائِب Ham. 377 v. 1. — Im Islâm wird die Todtenkleidung als aus zwei Stücken bestehend bezeichnet

نَصِيْبُكَ مِمَّا تَجْمَعُ الدَّهْرُ كُلَّهُ * رَدَاءِ نِ ثُلُوْى فِيْهِمَا وَحَنُوْ

Anonymus bei Murtaḏâ al-Zabidî, Ithâf al-sâda (Commentar zum Iljâ des Ġazâlî, ed. Kairo) x 234. Der Genosse Tâbit b. Kaġs b. Šammâs am Schlachttage von Jemâma: قَدْ تَحَطَّ وَلَبَسَ ثَوْبَيْنِ اَبْيَضَيْنِ يَكْتَفِنُ فِيْهِمَا Ibn Sa'd, bei Murtaḏâ l. c. 331, 4 v. u. Andere Ueberlieferungen über die Zahl des Kafan hat Mas'ûdî, Tanbih ed. DE GOEJE 281 unten. Vgl. auch Hschr. Berlin, AHLW. nr. 5452.

وَسَدَّ. Die Lage, die in solchen Beschreibungen dem Todten gegeben wird, entspricht der Schilderung der Lage während des Schlafes, Ag. vii 112, 17. قَتُوْسَدَ يَدُهُ وَنَامَ تَحْتَهَا (السَّمَرَةُ) نُوْجَمَةً vgl. Hut. 7, 18. Musnad Aḥmed iv 281: كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِذَا ارَادَ اَنْ يَضَعَ رَاسَهُ يَضَعُهُ عَلَى يَدِهِ الْيَمْنَى = ibid. 298, 4 يَنَامُ تَوَسَّدَ يَمِيْنِهِ وَيَقُوْلُ اِنْ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِذَا ارَادَ اَنْ يَضَعَ رَاسَهُ يَضَعُهُ عَلَى يَدِهِ الْيَمْنَى تَحْتَ خَدِّهِ 300, 15. Beim Begräbniss legte man dem Kopf des Todten den rechten Arm unter, Ag. x 113, 3 قَدْ وَسَدُوْكَ اَمْسَى مَوْتًا vgl. Abû Temmâm Diwân 349, 3 v. u. يَمِيْنًا; في الثَّرَى يَمِيْنًا فَوَجَدَهُ مَيِّتًا قَدْ وَضَعَ يَدُهُ الْيَمْنَى تَحْتَ خَدِّهِ وَهُوَ مُسْتَقْبِلُ الْقَبْلَةِ Dam. s. v. بَعِيْر i 171. Von Leuten, die kein ordentliches

Begräbniss erhalten *لم تُؤسَدَ حدودها* (oder *جُرْحَى*) A'sa Bekr, 'Ikd. III 116, 13, Kâmil 638, 9. Daher wird dann *وَسَدٌ* im allgemeinen ohne nähere Bestimmung von der anständigen Beerdigung überhaupt angewandt: *وَعُودِرْتُ إِنْ وَبِدْتُ أَوْ لَمْ أُوسَدَ*: ob ich nun gebettet (d. h. begraben) werde, oder unbegraben liegen bleibe, 'Adi b. Zejd, Ġamhara 103, 5 *حَتَّى تُؤَسَدَ فِي الْقَبْرِ* Al-Azrakî I 64 penult. Als Object kommen auch Staub und Steine vor: *انْ اصْبَحْتَ فِي حَفْرَةٍ مَوْسَدًا تَرَبًا وَاحْجَارًا* Ag. XXI 129, 13 vgl. *ibid.* VIII 5, 15. Ganz pleonastisch ist das dort völlig unpassende *لَا يُوَسَدُ* (da doch der Todte eben im Grabe gebettet ward) wohl wegen des Reimes herbeigezogen in einem Trauergedicht des Ḥassân auf den Propheten, Ibn Hišâm 1022 ult. (fehlt im *Diwân*).

13. Schol. *ويروى: أعاذل لا إهلاك*. Damit wäre der Anruf der Tadlerinnen am Schlusse wiederholt.

Critical Remarks on the Text of the Divyāvadāna.

By

J. S. Speyer.

(Continued.)¹

XXII (Candraprabhabodhisattvacaryāvadāna).

LXVII. P. 315, 8. I read *suviḥaktā*, and l. 18 I propose to constitute the long compound adjective thus: *utpalapadmakumudapuṇḍurīkādisurabhijalakusumaparimaṇḍitā 'tīsvādu°*; 'ti for ni has been already conjectured by the editors.

LXVIII. P. 321, 9 foll. — The ṛṣi Viśvāmitra, a pañcābhijñā, understanding the meaning of the portentous signs that appear in the sky, has a presentiment of the approaching death of the holy king Candraprabha. This is first related in prose, then worked out in some elaborate strophes, which in the printed text are not distinctly denoted as such. For this reason I let them follow here in due arrangement and, as far as I could, corrected. The metre of stanza 1 and 2 is vasantatilaka, that of nr. 3 śārdūlavikrīḍita.

tathā hi (extra versum)

*rodanti Kinnaragaṇā vanadevatā ca*²

*dhikkāram utsṛjati devagaṇā *pi tasthul** |

candro na bhāti na vibhāti sahasraraśmih

khe vādyavāḍitaravo 'pi niśāmyate 'tra ! (1)

¹ See vol. xvi, p. 103 foll.

² Cp. p. 320, 27.

ete hi pādapagaṇāḥ phalapuṣpanaddhā
bhūmau patanti pavanair api cālītā na |
saṃśrūyate dhvanir ayaṃ ca yathā 'tibhīmo
vyuktam bhaviṣyati pure vyasanam mahāntam || (2)
ete Bhadrāsīlānivāsaniratāḥ sarve saduḥkhā janā
atyantapratīśokaśālyavihatāḥ praspaṇḍakaṇṭhānanāḥ |
etāś candranibhānanā yuvatayo rodanti veśmottame
sarve ca prarudanti tīrakarūṇās santaḥ śmaśāne yathā || (3)

I have spaced the words I have tried to emend. Such gross faults as *rodanti* and *mahāntam* must be attributed to the author of this avadāna. As to the asterises put in pāda *b* of stanza 1, MSS have *api tasthuḥ*, which is forbidden by the metre. But after removing the supervacuous initial *a*, the whole second part of that pāda remains obscure. What can be meant here, in the enumeration of ill omens, by the mentioning of the deities standing still? Would it be too audacious, supposing the corruption to lie a little deeper, to propose this correction: *devagaṇo 'pi sāsruḥ* (the deity of the forest utters a cry of distress, and the crowd of gods pour tears)?

In the sequel (p. 321, 26) the ṛṣi draws his conclusion in a sentence which is not prose but an anuṣṭubh śloka. Correcting two errors, one in pāda *b* (*pravaraṇi*) and one in *d* (*kṣemo*), I read it thus:

aśivāni nimittāni pravartante hi sāmprataṃ
kṣemāṃ dīśam ato 'smākam ito gantum kṣamam bhavet.

LXIX. P. 324, 1. — King Candraprabha says to Raudrākṣa: 'come and make me know your wish; whatever you ask, you may take.' The word *yacchatām* is evidently corrupt; the editors, in a foot-note, propose *ucyatām*. I prefer *yācyatām*, so that the whole passage runs thus: *ehi tvaṃ brāhmaṇa yācyatām yat prārthayase tad gṛhṇeti*.

Some lines below Raudrākṣa puts forth his desire. He asks the king's head. He expresses his request in an elegantly turned vasantatilaka, and the king, granting him his wish, uses partly prose, partly an upajāti strophe with one jagatī pāda. As neither of those

metrical portions is denoted as such in the printed text, and some corrections are necessary, I give them here in full.

1. *vasantatilaka*, pronounced by Raudrākṣa (p. 324, 4):

dharme sthito 'si vimale śubha bodhisattva
sarvajñatām abhilaṣan hṛdayena sādho |
mahyaṃ śiraḥ sṛja mahākaruṇāgraceto
mahyaṃ dadasva mama toṣakaro bhavādya ॥

2. *upajāti*, spoken by the king (p. 324, 10):

priyo yathā yadyapi caikaputrakas
tathāpi me śīrṣam idaṃ grhāṇa |
tvaccintitānām phalam astu śighraṃ
śiraḥpradānād dhi labheya bodhim ॥

That I change *kharpam* into *śīrṣam*, rests on this reasoning. *Kharpa* is no word at all, and a possible hypothesis that the author of this *avadāna* — and a pitiful writer he is, indeed — might have fashioned it himself for *kharpam*, which did not suit the metre, would not be sufficiently founded, *kharpam* meaning 'skull', not 'head'. Now, *śīrṣam* = *śiraḥ* is not uncommon, also in Buddhist Sanskrit, and the dissyllable wanted here must be a trochaic word, meaning 'head'. The characters that make up शीर्ष and खर्प are not so distant from one another in Nepalese handwriting. The other emendations do not want an explanation.

LXX. At p. 334, 15 is quoted a saying of the Lord that there are five beings charming to the eye, *pañcāsecanakā darśanena*. If I see well, the very words of the Lord make up an *anuṣṭubh*, the third and fourth *pāda* of which have been depraved in the tradition. Emending them, we get this *śloka*:

hastī nāgaś ca rājā ca sāgaraś ca śiloccayaḥ
darśanenāsecanakā Buddhāś ca jagatām varaḥ.

In *pāda a* the accumulation of the words *hastī nāgaḥ* to denote 'the elephant', is somewhat strange, for they must denote one being, if the verse is to demonstrate, as the prose text puts forth, that

there are *five* of those charming beings. I deem it not improbable that the verse, as the author of the avadāna knew it, was already corrupted, and that, in its original shape, Buddha stated there were six. For by changing *nāgaḥ* into *nagaḥ* the awkward expression *hastī nāgaś ca* is removed, we get two substantives copulated by *ca* and meaning two different things. So the whole saying gets a satisfying content. Six are the *asecanakadarśanāḥ*, it is told, an elephant, a tree, a king, a sea, a mountain and a Buddha. The adj. *asecanakadarśana* (so, not *ā*•) is also found at p. 23, 13 (said of a stūpa) and p. 226, 27. 227, 26. 251, 21. 361, 15. 366, 8. 390, 29. 547, 12 (said of Buddhas).

XXIII (Saṅgharakṣitāvadāna).

LXXI. As 'to put in fire' is in Sanskrit *agniṃ dātum*, not *a. dagdhum*, at p. 337, 25 the good reading must be *tasmin vihāre 'gnir dattaḥ* (cp. p. 261, 1 and 4). That MSS. have *'gnir dagdham* is either the consequence of a gloss that crept into the context, or of a copyist's inadvertency, cp. *dagdhāḥ* l. 26.

LXXII. P. 338, 17 the printed text has *saśukladharmah*, as if it were one word. Read: *tatraika ṛṣiḥ sa śukladharmah* (perhaps *•dharmā*, as is required by grammar) *kathayati*. In the avadāna-collections it is nothing uncommon to meet with a redundant *sa* put immediately after the subject and emphasizing, as it were, its function as a subject, especially if some new personage is introduced. Examples: P. 399, 26 *tatra Yaśo nāmnā vṛddhaḥ śaḍabhijñāḥ sa uvāca* 'at that time an old (monk) named Yaśaḥ and possessing the six abhijñās said'. P. 558, 26 it is told that the rumour spread that king Rudrāyaṇa, after abdicating and embracing the state of a monk, had arrived at Rājagṛha: *Rudrāyaṇo rājā Bhagavatā pravrajitaḥ sa Rājagṛham bhikṣārthi praviṣṭa iti śrutevā* etc. Cp. p. 373, 19 *yadā ca Susīmaḥ praghātitaḥ tasyāpi mahānagno Bhadrāyudho nāmnā 'nekasahasraparivārah sa Bhagavacchāsane pravrajito 'rhan samvṛttaḥ*. Other instances: Lalitavistara (ed. LEFMANN) p. 142, 8. 189, 10. 277, 16.

LXXIII. Instead of *ṛddhiś cāpi nirhṛtā* p. 340, 9 the right reading to be restored is *ṛddhiś cābhiniirhṛtā*, for this is the proper

term used to signify the acquisition of magical powers, cp. p. 48, 15. 49, 13, Lalitavistara (ed. LEFM.) p. 180, 6 and Avadānaśataka avad. 71 (Cambr. MS. Add. 1611, f. 66, b 7) *abhinirhāraśca kṛtaḥ*.

XXVI (pāṇśupradānāvadāna).

LXXIV. On the pages 354 and 355 the metrical portions, though not denoted by alineas, are sufficiently pointed out as such by means of double *daṇḍas* put at the end of the stanzas (or half-stanzas). The indication wants to be corrected at p. 354, 1, where we must divide the text in this way :

idāniṃ tu
etasyāḥ kālo 'yaṃ draṣṭuṃ gatamānarāgaḥarṣāyāḥ |
nīśitāsivikṣatāyāḥ svabhāvanīyatasya rūpasya ||

the first two words standing extra versum. This āryā, for the rest, has been well preserved in MSS., not so another at p. 355, 26 foll., the second pāda of which is too long; it may be healed by changing *dhavala* into *vara*.

Two other slight corrections. P. 355, 15 read *paṇḍita*, the vocative being required, not the nomin., and ib. l. 23 *supuṇyā* for *svapuṇyā*. That it must be *supuṇyā* is evident from the many repetitions of the upajāti stanza, e. g. in Avadānaśataka avad. 27 and 51—59. Cp. *infra* xcix.

LXXV. P. 357, 18 the edition has *prīṭīmanasā*, likewise p. 397, 11. 398, 19. 400, 6 *prīṭīmanā*; p. 404, 25 *prīṭīmanaso*; p. 449, 4 *prīṭīmanasas*. In all these forms *prīṭī* is erroneous. It must be, of course, *prīta*. Nor has the wrong acceptation, though frequent, ousted the right one everywhere. The just form of the bahuvrīhi has sometimes remained intact in MSS, see p. 386, 16 *prīṭāmanasā*; p. 395, 3. 405, 27. 425, 22 *prīṭāmanāḥ*. From the non-Buddhistical literature cp. e. g. Bhagavadgītā 11, 49 *vyāpetabhīḥ prīṭāmanāḥ punas tvam | tad eva me rūpam idaṃ prapaśya*.¹

¹ A similar fault occurs on p. 404. MSS have four times *krīḍitaḥ* with the meaning 'they two play', which should be corrected, of course, into *krīḍataḥ*.

LXXVI. P. 358—360. In the episode of Māra's taming by Upagupta different excellent corrections, especially in the metrical parts, have been proposed by WINDISCH and BÜHTLINGK, see the former's *Māra und Buddha*, p. 168 foll. Here are some other observations, bearing on the text of this episode.

1. Upagupta, by dint of his supernatural power, has bound three corpses of a serpent, a dog and a man to the head, neck and ear of Māra. Being thus put into contact with *three* corpses, how can Māra be said to endeavour to strip off *that* corpse? Accordingly p. 358, 7 in the passage *athā Māras taṃ kuṇapam apānetum ārabdhāḥ* we have to correct *atha Mārah śvakuṇapam* etc., for l. 10 of that page Māra says: *moktuṃ na śakyāmi kaṇṭhāt śvakuṇapam*.

2. P. 358, 15 correct: *sa Mahendra Vāsavādīn devān abhiḡamyā*^o.

3. P. 358, 17 the corrupt āryā by which Māra declares his inferiority to the disciple of Buddha may be restored in this manner:

*śiṣyeṇa Daśabalasya svayam ṛddhyā <yā>¹ kṛtā hi maryādā |
kas tāṃ bhettuṃ śakto velāṇi Varuṇālayasyeva ||*

4. At p. 359 the loss of a monosyllable disturbs the metre twice. The first line of the anuṣṭubh l. 15 foll. has to be constituted in this way:

tvayā punar ahaṃ vīra tyaktvā <svāṇ> sahaḡjāṃ dayām,

and at l. 21 I suppose we have to read:

yadarthaṃ <tvaṃ> Bhagavatā sāparādhō 'pi marṣitaḥ;

the *yadarthaṃ* of MSS has been wrongly changed by the editors into *yardarthena*, the instrumental being out of place here.²

5. P. 360, 21. — In the passage, where Upagupta orders Māra to show him by magic the figure of Gautama Buddha, the *vaitaliya* stanza is disfigured by two faults, which obscure also the understanding. What at all can be meant by this sentence? *tad anadyam anugrahaṃ prati tvam iha vidarśaya Buddhavigraham*. WINDISCH showed the way to correction, proposing instead of *anadyam* a word

¹ Cp. nr. XX.

² P. 359, 14 *viprayam* is, of course, a typothetical error.

very similar to it from a palaeographical point of view, viz. *anargham*. I would apply a slight modification and read *anarghyam*, that seems preferable. There remains how to get rid of the prepos. *prati*, which will not do here. The reading *apratimam*, as the editors have put into the text, cannot be the proper correction. I seek the fault not in *tvam*, but in *prati* and propose this form of the verse:

*tad anarghyam anugrahaṃ mayi
tvam iha vidarśaya Buddhavigrahaṃ;*

by this emendation the locative of the person on whom the benefit is to be bestowed, the absence of which would be strange, appears at the same time.

LXXVII. P. 362, 23 foll. — Māra has fulfilled the wish of his spiritual teacher. He has shown himself in the shape of Buddha to the admiring eyes of Upagupta, who overwhelmed by delight and veneration prostrates himself at the feet of him who bears only the appearance of the Lord. Māra, having warned before Upagupta that he should not forget he was to behold only the likeness of the Teacher, not Buddha himself, and therefore should avoid from prostrating himself, is confounded by that unbecoming act. He reminds Upagupta of the agreement. The other replies that it is not he, Māra, whom he adores, but the person represented, just as people venerating earthen images of gods do not revere the clay but the immortal ones represented by them. This discourse is written partly in prose, partly in verse. The stanza, l. 23—27, is composed in the metre *mālinī*, in *pāda c* the laws of that metre require *nayanakāntām* for **kāntim*. *Pāda a* suffers by a grosser fault. The translation ‚Bekenner‘ which WINDISCH (op. cit. p. 174) gives for *vādiṣṭhāna*, conceals it, but that translation does not suit our text. It is not Upagupta, who could at no rate say of himself that he had reached already *nirvāṇa*, but Buddha who is denoted by that epithet. The full meaning of the utterance of Upagupta reappears by correcting the corrupt यस्, which disturbs the whole turn of the sentence, into यत्स. The *mālinī*, then, runs as follows:

*na khalu na viditaṃ me yat sa vādiṇpradhāno
jalavihata ivāgnir nirvṛtiṃ saṃprayātaḥ |
api tu nayanakāntāṃ ākṛtiṃ tasya dṛṣṭvā
tam ṛṣim abhinato 'haṃ tvāṃ tu nābhycarayāmi ||*

Indeed, I am well aware of this that the foremost of teachers has passed away into nirvāṇa, yet beholding his lovely likeness I have bowed to that Ṛṣi, it is not you whom I worship.'

LXXVIII. P. 371, 29 Bindusāra orders his son Aśoka to subdue the rebellious citizens of Takṣaśilā: *gaccha kumāra Takṣaśilānagaraṃ saṃnāmaya*. Thus we have to read, not *saṃnāhaya* which signifies the equipping of an army. Cp. p. 372, 24 *na ca śakyate saṃnāmāyitum*, and it cannot be subdued', also 407, 27. 446, 1. 451, 15.

LXXIX. The akṣara *t* put instead of *st* (cp. p. 123, foot-note of my first article) has adulterated the text on p. 377, 12. The monk Samudra by ill luck has become a prisoner of the cruel gaoler Caṇḍagirika, who having the right to put him to death is disposed to execute him. His craving for mercy is fruitless, he can obtain nothing but a week's delay of death. That the author of this story states the poor monk to have been *maraṇabhayodvighnaḥ dayah saptarātreṇa me na bhavitavyam iti* is no wonder, but what to say of what is added, *vyāyatatamatiḥ saṃvṛttaḥ*? As *vyāyata* means 'long' and nothing else, the meaning of these words cannot import but this that 'his mind became long or extended', which is nonsense. The author must have written *vyāyastamatiḥ* 'troublesome —, sad of mind'.

A little further on, in the description of the preparation of the fire on which the monk is to be boiled alive, and of the miracle that ensued, several corrections are necessary, I think. I will write down the passage in full, with my conjectures marked by spaced types (p. 378, 9—14): *tatas tena nirghṛṇeṇa dāruṇaḥ dayeṇa paralokanirapekṣeṇa roṣāviṣṭeṇa bahūdakāyāṃ sthālyāṃ navarudhirava-sāmūtrapuriṣāsankulāyāṃ mahālohyāṃ prakṣiptaḥ prabhūtenḍhanaiś cāgniḥ prajvālitaḥ | sa ca bahunāpmdhanakṣepeṇa na saṃtapyate | tataḥ prajvālayitum <ārabdhah> | yadā tathāpi na prajvalati tato*

vicārya tām lohīm paśyati taṃ bhikṣuṃ padmasyopari paryāṅkeno-paviṣṭam. In the preceding line (8) read: *śarīraṃ dīrghāyur* etc.

LXXX. At p. 380, 9 I surmise that it must be *tayaiva ṛddhyā prakrāntaḥ* instead of *tadeva* etc., l. 11 *mā tāvan mām apicchasi ghātayitum* (MSS have *mamāpicchasi*), l. 28 *śraddhālū* instead of *śraddhābhū*. In l. 24 separate *nāgai rājā*. For the rest, the triṣṭubh stanza at the bottom of the page seems too utterly corrupted as to give any chance to emendation by conjecture.

XXVII (Kunālavadāna).

LXXXI. P. 383, 25 foll. — Aśoka reprehending his minister Yaśas who had blamed his devotion to the Buddhist clergy, among other arguments quotes a well-known saying of the Lord, that riches are worthless save if given away in charity. In the *śārdūlavikrīḍita* stanza where this quotation occurs one word is utterly devoid of meaning, viz. *yantrbhyo* (so ABC, *yanbhṛtyo* in the Paris MS D is caused by the copyist's confounding Nepalese *t* and *bh*). The true reading is not यन्त्रभ्यो but वस्तुभ्यो, so that the first and second pādas of the stanza get this form:

*kiṃ te kārūṇikasya Śākyavr̥ṣabhasyaitad vaco na śrutaṃ
prājñaiḥ sāram asārakebhya iha vastubhya grahituṃ kṣamam*

‘have you never heard of this saying of the compassionate Śākya hero: the wise are able to obtain in this world worth from worthless objects.’

LXXXII. Upagupta on his conducting king Aśoka around the holy places remarkable by some important event in the life of the Teacher, is wont to explain with a few words the several facts for which each spot has got its reputation. So, coming to the place where once stood the penance-grove of Ārāḍa and Udraka, he pronounces a śloka commemorative of the Lord having been a disciple of those teachers. This śloka has been edited thus (p. 392, 3 foll.)

*Udrakārāḍakā nāma ṛṣayo 'smin tapovane |
adhigatācāryasattvena puruṣendreṇa tāpitā ||*

Whether pāda *c* is corrupt or not, may remain uncertain, for the irregular sandhi may be due to the author of the poor poetry and the bad Sanskrit of this avadāna — as to the plural cp. sub VII —, but in pāda *d* the last word *tāpitā* cannot be sound. If I mistake not, these meaningless three akṣaras represent a misread ताचिना. *Tāyin(ā)* has passed into the Sanskrit of the Northern Buddhists from some popular dialect(s), where older and Pāli *tādin(ā)* had become *tāyin(ā)*. It occurs once more in the fragment between avad. nr. 37 and 38 (in MS A f. 251 b), see Divy. p. 712 in the beginning, on which occasion the editors, in a foot-note, quote BURNOUR *Introduction* p. 227 n., who first drew the attention to the word *tāyin*, which he found in some passages of the metrical redaction of Kāraṇḍavyūha. How *tādi* = skt. *tādṛś* has got the meaning 'holy' and is with that meaning said of the Tathāgata, is explained by CHILDERS in his *Dictionary* s. v. In a passage of the Avadānaśataka, tale nr. 100, *tāyinaḥ* is likewise the equivalent of Pāli *tādino*, see *ZDMG.*, LIII, 122 foll., and in *Lalitavistara* p. 388, 13 (ed. Lefm.) we find *arhantebhi ca tāyibhiḥ*.

LXXXIII. In the following pages the story of Kunāla is beset with many greater or lesser depravations and gaps of the text, most of which I refrain from healing or filling up. I confine myself to a few proposals of restoration.

P. 398, 27 I read *snātvāhatāni vāsāṃsi navāni dīrghadaśāni prāvṛtya*, MSS have *dīrghadaśādi*. Cp. p. 394, 12 another instance of *d* and *n* interchanged, for BURNOUR's conjecture *vaineayasattvavirahād* hits the mark. — P. 399, 12 *raye* seems to be miswritten for *ca ye*. — P. 400, 19 *tau jānumaṇḍalau* is wrong, either *dvaṇ* (cp. p. 387, 7) or *ubhau* ought to be read. — Ibid. l. 23 the repeated pronoun *me* cannot be genuine, I hold the second *me* to represent a misread *yā*; the whole stanza, an upajāti, I read therefore as follows :

yadā mayā śatrugaṇān nihatya
prāptā samudrābharaṇā saśailā |
ekātapatrā pṛthivī tadā me
pṛtīr na sā yā sthviram nirīkṣya ||

P. 407, 20 foll. the āryā which commences with *mama bhavatu* is defect in two places, *mātu* being adverse to the metre and *sajjanaajana* to the obvious meaning of the sentence. Both inconveniences would be removed, if the stanza be read as follows :

*mama bhavatu maraṇam amba sthitasya dharme viśuddhabhāvasya
na tu jīvitena kāryaṃ sajjanagīrdhikkṛtena mama ||*

The former of these corrections supposes the fact that *amba* has been ousted by its synonym. As to the latter one, the syllable *gī(r)* may have dropped by an oversight of some copyist, in the place of which, to fill up the metrical gap, some other copyist writing a line deficient of two morae repeated the syllables *jana*. At all events, something like *sajjanagīr-* is the term required by the context, cp. *dhigvāda* in *Jātakamālā*, see *Pet. Wörterb. in kürz. Fassung* VII, 351.

At p. 412, 4 the second line of the anuṣṭubh which contains the laments of the people witnessing the blinding of Kunāla does not admit of a satisfying interpretation in consequence of the corruption of two words. It should be read in this way: *puṇḍarika-
vanāc cāpi śrīmān utpātyate 'mbujaḥ*. — What can be the meaning of *ca* in the śloka (p. 413, 28)

*cakṣurādīni yaḥ prājñāḥ paśyaty āyatanāni ca |
jñānadīpena śuddhena sa saṃsārād vimocyate ||?*

It is not *ca*, which is superfluous here, that is required, but the noun of number *ṣaṭ*, *cakṣuḥ* and the rest being the wellknown six āyatanāni. Kunāla sings this: 'The wise man, who contemplates the six abodes (of sensual impressions), the eye and the rest, with the pure lamp of Knowledge, he gets released from Saṃsāra.' — At p. 415, 3 I conjecture: *dhārmiko 'pi tu putro 'haṃ Buddha-
syādityabandhunaḥ*, with the gen. in *-unaḥ* cp. *mṛtyunaḥ* p. 162, 22 etc. — At p. 415, 17 I would read: *tato muhūrtan nṛpa āśvasitvā
kaṇṭhe pariśvajya tam āśrukaṇṭhaḥ* (MSS *rasāśru°*).

XXVIII (Vītaśokāvadāna).

LXXXIV. It seems that at p. 420, 7 the editors by the fashion of BURNOURF's translation, which is here excellent as regards the content of the sentence but not quite literal, have been adduced to alter the reading of MSS without necessity. When Vītaśoka hears from some ṛṣi who lives in the forest as an anachoret this utterance, that though living on forest-fruits and roots, being clothed in bark and sleeping on a grass-couch he feels himself not wholly freed from Passion (*rāga*), he considers the disciples of Śākyamuni who enjoy a much better food, clothing and lodging to be *a fortiori* unable to restrain the impetus of passion. What then is the fault in the text thus transmitted? *asya* [viz. *ṛṣeḥ*] *kaṣṭhena tapasā rāgo 'dyāpi bādhathe prāg eva śramaṇāḥ Śākyaputrīyāḥ svāstīrṇāsanaśayanopasevināḥ kuta eṣāṃ rāgaprahāṇaṃ bhaviṣyati*. The words *rāgo 'dyāpi bādhathe* are irreproachable both with respect to their form and meaning. They signify: 'Passion troubles (him) even now' and have substantially the same content as in the subsequent stanza the phrase *rāgo naiva jito yadiha ṛṣiṇā*. To conclude, the reading of A is to be put into the text; *bādhyate* in the other MSS is corrupt, and the insertion of the negation erroneous.

LXXXV. P. 420, 16 read *kārān karoti* instead of *kārāṃ karoti*. Every one aware of the practice of manuscripts knows that the orthography with anusvāra or *n* can not be relied upon as a proper test for determining how to spell a given form. Now, in most instances where this term occurs in mss. of avadāna-texts, the subst. written *kārāṃ* may be accepted as the acc. plur. of masc. *kāra* as well as the acc. sing. of femin. *kārā*. A few passages fortunately enable us to cut the knot, as Divyād. p. 166, 26 *ye 'lpān api jīne kārān kariṣyanti vināyake*; p. 228, 16 *kārāḥ kṛtā mahāphalā bhavanti*; Avadānaśataka, avad. nr. 61 (Cambr. Add. 1611, f. 59 a 12) *yat tena Vipāśyinaḥ Samyaksambuddhasya kārāḥ kṛtās tena* etc. BÖHTLINGK in his *Wörterb. in kürzerer Fassung*, VII, 331 for similar considerations, I think, and also because the corresponding Pāli word

is *kāro*, has registered the word as a masculine. Accordingly there is no more room for such doubt as the editors express on p. 678 (Index), and wheresoever the printed text has the femin. singular, as p. 23, 23. 47, 21. 289, 6. 583, 29, it must be changed into the masc. plural.

LXXXVI. I pass over sundry disturbed passages on p. 421 and 422, but stop a moment to consider the beginning of p. 424, where occurs a common-place in avadāna literature: a householder dissuading from his purpose somebody who is about to leave the world, chiefly by painting in black the discomfort and misery of a beggar monk's life. Here it is king Aśoka who withholds in this manner his brother Viśoka. I put here a part of their conversation, where I propose some corrections, that are marked by spaced printing. The king says: *pravrajyā khalu vaivarnikābhyupagatā | vāsaḥ pāṃ-sukūlaṃ pravarāṇaṃ parajanojjhitam āhāro bhaiṣyaṃ parakule śayanāsanaṃ*¹ *vrkṣamūle tṛṇasaṃstaraḥ parṇasaṃstaro (vā) vyābādhe khalv api bhaiṣajyam asulabhaṃ pūti śuktaṃ ca bhojanam | tvaṃ ca sukumāraḥ śitoṣṇakṣutpipāsānāṃ duḥkhānāṃ asahiṣṇuḥ | prasīda nīvartaya mānasam || Viśoka uvāca | deva*

naivāhaṃ jātu nūnaṃ viṣayatṛṣito nāyāsavihataḥ etc.

The last correction restores both the sentence and the metre of that first pāda of a suvaṇanā stanza. The whole passage conveys this meaning: 'The state of a homeless mendicant is on a par with that of an outcast.² His undergarment is made up of rags gathered on dustheaps, his upper-garment a cloak put aside by other people, he gets his food by begging at the homes of other people, his dwelling is a couch of grass or leaves at the foot of some tree, when sick he can scarcely obtain medicine, and his food is putrid and vapid.

¹ Perhaps *śeṇāsanaṃ*, MSS have *cchānāsanaṃ*.

² This seems to me to be the signification of *vaivarnikābhyupagatā* predicated of the subject *pravrajyā*; it expresses summarily that which is exposed in particulars by the following sentences. The Petropolitan Dictionary does not mention *vaivarnika*, an ἀπὸ λείψεως. BURXOUF translates: 'dans la vie de mendiant, on a des rapports et on vit avec des gens de castes inférieures.'

You, on the other hand, are very delicate and unable to endure the hardships of cold, heat, hunger and thirst. Favour me to change your mind.' Vītaśoka replied : 'Majesty, forsooth I do not at all crave for wordly pleasures nor do I allow myself to be checked by toil.'

LXXXVII. Vītaśoka has promised to his brother, he would come back to him if he once would have reached Arhatship (p. 424, 22). On this condition having been allowed to join the Saṅgha, he goes to Kurkuṭārāma, in which place, owing to his spiritual exertions, he succeeds in becoming an Arhat (ibid., l. 22—25). Then he reflects, and reaches the palace of Aśoka (ibid., l. 26, 27). Neither the content of his reflection, which must have been no other but the remembrance of the promise he had made before to his brother, nor the fact of his leaving Kurkuṭārāma is mentioned in our text. For what reason these indispensable links in the narration should be missing? There must be a gap, owing to a copyist's oversight, who having to copy a passage where the words *rājño 'śokasya* occurred twice, after he had written these words for the first time continued copying what followed after their second occurrence omitting meanwhile all that was between. Therefore, I believe the text is thus to be constituted at p. 424, 27: *asti khalu me pūrvam rājño 'śokasya* <*pratiññātaṃ* ♦ ♦ ♦ ♦ ♦ *rājño 'śokasya*> *gṛhadvāram anuprāptam*. BURNOURF's translation (*Introduction* p. 421) 'la première chose qu'il fit, fut de se rendre à la porte du roi Aśoka' misleads by its arbitrariness about the true state of the text.

Some lines further on another gap may be easily restored (p. 425, 5 foll.): *mūlanikṛtta iva drumah sarvaśarīreṇ/a pādāyor nipaty*>*āyusmantam Vītaśokaṃ nirikṣamāṇaḥ* etc.

XXIX (Aśokāvadāna).

LXXXVIII. As a rule the verses that occur in our text have been depraved in a considerably worse manner than the prose. Few, however, will have come down to us, I think, in a more perverse state than the āryā strophe, p. 431, 10—12. It is uttered by

king Aśoka in the course of his complaint that he, once the mightiest monarch on earth, now being at death's door, is disobeyed and checked in his most pious wishes. BURNOURF despaired of translating this stanza. 'Je passe ici une stance', so he writes (l. l. p. 428 note), 'qui est absolument inintelligible et à peine lisible dans nos deux manuscrits; il en manque même la moitié dans la copie du Divya avadāna que je possède. Cette stance renferme certainement une de ces sentences morales sur la vanité de la puissance humaine, que les légendes du Nord expriment ordinairement en un style assez plat et assez vulgaire. La fin de la stance roule, si je ne me trompe, sur une comparaison empruntée à un fleuve qui remonte, arrêté par les roches détachées d'une grande montagne.' COWELL and NEIL, who disposed of more manuscripts, have edited it in this form: *pratiśiṣyate smaṇ nacirājñā mama yāvati yathā manasā sā dyai mahādriśilātalavihitavan nadipratinivṛttā*, they add in a foot-note: 'Unintelligible, see BURNOURF *Intr.*² p. 428: manasādyai and -ḥilātale A.' Considering that three points are certain here, 1st *pratiśiṣyate* is a corrupted *pratiśidhyate*, as the disobedience to the royal order is the topic by which the utterance is occasioned, 2nd in the third complex is hidden the nom. *ājñā* 'order' and not the instr. *rājñā*, 3rd to *sā* in the second line there must correspond in the first line somewhere *yā*, I venture to propose this attempt to emendation, which brings back the meaning of the stanza and may, perhaps, to a certain extent represent the very words of the author:

*pratiśidhyate sma na (kaiś)cid ājñā mama yā ratir yathā manasā |
sādyā mahādriśilātalavihateva nadī pratinivṛttā ||*

Translation: 'My orders which formerly nobody disobeyed, as little as the Internal Sense opposes itself to Pleasure are now checked like a river stopped by the rocks of a big mountain.' The palaeographic probability of the origin of the faults will appear to those familiar with Nepalese manuscripts; as to *pratinivṛttā* cp. nr. xviii.

XXX (Sudhanakumāravadāna).

LXXXIX. In this avadāna, among other slight corrections to be made, I notice p. 435, 4 *babhūvatur Uttara°* instead of °*vatu Uttā°*, *ru* and *u* being almost identical in Nepalese writing;¹ *ibid.* l. 7 read: °*śyaṃ praśāntakalikālaha°* as appears from numerous parallel passages; — p. 437, 29 read: *taṃ nāgapotakam ito viṣayād apahare<c cet> tasya nāgapotakasya kiṃ syāt*, cp. my edition of the Avadānaśataka p. 23, n. 2; — p. 443, 27 alter *vaśā* into *vaśe*; — p. 450, 27 it must be *yakṣarākṣasaḥ*, cp. p. 456, 16.

P. 452, 6. Since prince Sudhana loses his consciousness at the news of the disappearance of his beloved wife, the reading of MSS *sa śokena samuhyate* is unmeaning; correct: *saṃmuhyate*.

P. 453, 4 the editors ought to have approved what they found in MSS कृतोमेरतिरप्राप्यताम्. The reading is irreprehensible. By dividing this complex in the right manner we get this: *kuto me ratir aprāpya tām* 'how can I feel pleasure without recovering her?' the proper expression required. As to the wording cp. *ibid.*, l. 16 *na śakyaṃ mayā tām anānīya antahpurasthena bhavitum*.

P. 457, 15 we must read, of course:

kiṃ bho mahārṇavajalaṃ na vigāhitavyaṃ
kiṃ sarpadaṣṭa iti naiva cikitsanīyaḥ.

The edition has *sarpaduṣṭa*, most likely an error of print.

XC. At p. 457, 22 the edition fails to notice that the prose passes into verse. A śloka of six pādas contains the description of the town of the Kinnaras and Sudhana's meeting with the Kinnari girls. Perhaps a slight fault in MSS — *upagatāḥ* l. 25, which must

¹ Another instance of this frequent confusion is found on p. 559, 3, a third one p. 565, 29. At the former of these quotations the reading of ABC (and probably also of Indrānand's MS, their original) *upasaṃkramyodṛāyaṇaṃ* for °*kramya Rudrā°* must have this origin. The akṣara *ru* in some archetype having been read *u* by some copyist, either he himself or some other who copied his writing, contracted °*kramya u°* into °*kramyo°*. Something similar must be supposed concerning the other passage.

be, of course, *upāgatāḥ* — obscured the understanding of that fact. The whole passage is to be divided thus :

*kumāro 'paśyan nagaram adūram śrīmadudyanopasobhitam
nānāpuspaphalopetaṃ nānāvihagasevitaṃ |
taḍāgaḍirghikāvāpikinnaraiḥ samupāvṛtaṃ |
kinnarīs tatra cāpaśyat pānīyārtham upāgatāḥ ||*

Some lines below (p. 457, 28) the meaning of the words spoken by the Kinnara girls is perverted by the loss of the negative particle. Prince Sudhana, on seeing these girls fetching water in jars in order to destroy the human smell that perspired from the body of their sister, his wife Manoharā, asks them what they are in want for of so much water. ,Manoharā, they answer, has been in the power of men : *sā manuṣyahastagatā babhūva | tasyāḥ sa manuṣyagandho naśyati.* It is just the contrary that ought to be said, viz. *tasyāḥ sa manuṣyagandho <na> naśyati.* For if the human smell disappeared from itself, for what reason then had they to fetch water to pour out over her ?

XXXII (Rūpavatyaavadāna).

XCI. P. 475, 17. — In the exposition of the different work belonging to the different kinds of nurses, it is said of the *krīḍāpanikā*, that she has to take care of the manifold plays and toys of the little children. The specified account of the kinds of sport, enumerated in this passage, by lack of data to understand it well, defies the hermeneutic skill of the interpreter. Its introduction may at least be put in order by a correction of the transmitted text, thus edited: *krīḍāpanikā dhātry ucyate yāni tāni dārukāṇāṃ dakṣakāṇāṃ taruṇakāṇāṃ kṛīḍāpanikāni bhavanti* etc. What may be the meaning of *dakṣakāṇāṃ* ? If the word exists at all, it must signify 'clever young folk'; yet, in India, as in Europe, it are not exclusively the clever children who are allowed to have toys and amuse themselves with all kinds of sport. But in MSS *dahukāṇāṃ* is written, not *dakṣakāṇāṃ*, which is a conjecture of the editors (see note 3 on p. 475).

The true reading, methinks, must be *daharāṇāṃ* (or *daharakāṇāṃ*). The accumulation of synonyms: *dārakāṇāṃ daharakāṇāṃ taruṇakāṇāṃ* is quite Buddhistic.

On the same page, l. 23 *etad dāraka* is erroneous. I propose: *Candraprabho dāraḥ tān dārakān etad avocat | eta dārakā vyaṃ sarve 'nuttarāṇi samyaksaṃbodhiṃ abhisambodhaṃ cittaṃ utpādayema.* Little C. said to the other boys: 'now then, boys, let all of us make up our mind to strive for Highest Wisdom'. When addressing more persons, *eta* may be used as a synonym of *ehi*, with the force of an adhortative particle, as lat. *agitedum* compared with *agedum*. So Avadānaśataka, nr. 14 (p. 78, 8 of my ed.) *sa Nāḍakantheyān brāhmaṇagrhapatīn idam avocat | eta Buddhāṃ śaraṇaṃ gacchata.* In a similar way has to be corrected Lalitavistara p. 23, 4 (ed. Lefm.): *eta* (ed. *etan*) *mārṣā etam eva Bodhisattvaṃ upasaṃkrāmya pari-prakṣyāmaḥ* 'come, friends, let us go up to the Bodhisattva himself and ask him'.

XXXV (Cūḍāpakṣāvadāna).

XCII. P. 500, 6. — In the famous story of the young merchant who starting with a dead mouse as his capital, got immense wealth, it is told how having obtained for his mouse some peas he placed himself at evening-time near the city-gate at the encounter of the woodcutters coming back from the wood, to whom he offered those leguminous seeds and fresh, cold water: *teṣāṃ kalāyānāṃ stokaṃ dattaṃ śītaṃ ca pāṇiyaṃ pātam.* The last word is manifestly corrupt; the editors add this note: Sic ABC, *pāyam* D. The fault may be easily corrected by reading *śītaṃ ca pāṇiyaṃ pātum* 'and cold water for drinking'.

In what immediately follows *te kathayanti | bhāgiṇeya kva yāsyasi | kāṣṭhānām*, that simple genitive which makes up the young merchant's answer, cannot be right. Either *arthāya* has dropped after it, or what seems more likely, *kāṣṭhānām* may be a depravation of *kāṣṭhārthī*, in this case the young man replies: 'I want to get logs'.

XCIII. The description of the bright and the dark side of traffic over sea on p. 502 stands in need of two slight corrections. It is proper that the helmsman, being summoned to exhort the merchants to embark, pronounces the praise of the sea; here, then, the chief merchant's words *kathaya kathaya bhoḥ puruṣa yathā-bhūtaṃ mahāsamudrasya varṇam* are fit. But afterwards, when the number of merchants ready to partake of the journey threatens to exceed the capacity of the vessel, it becomes advisable to make the helmsman proclaim also the bad chances of a sea voyage. It is no more the praise but, on the contrary, the blame of the sea which is wanted to be made known. For this reason I believe we must read p. 502, 16 thus: *ghoṣaya bhoḥ puruṣa mahāsamudrasya yathā-bhūtaṃ avarṇam*. See for *avarṇa* = 'blame' *Petropol. Dict.* I, 486. v, 1062. *Wörterb. in k. Fass.* I, 125; to the instances adduced there may be added one from our *Divyāvadāna* (p. 272, 25) *rathyāvithicatvaraśṛṅgātakeṣu cāvarṇam niścārayāmaḥ* 'we will proclaim (your) blame on the highways etc.', and one from the *Avadānaśataka*, *avad.* nr. 47 (MS Cambr. Add. 1611, f. 45 a 5 *tayā śaīkṣāśaīkṣāṇāṃ ca avarṇo bhāṣitaḥ*). — In the sequel among the mischiefs by which travellers over sea are liable to be overtaken the occurrence of pirates is mentioned. It seems that this is said with a small admixture of jesting, if I rightly understand the passage p. 502, 21 as meaning 'highway robbers with dark sails'. The printed text has *caurā apy atrāgacchanti nīlaih sitair vanacārino* etc., I read *śitair* instead of *sitair*. The word *śita* 'sail' occurs in the *Sūpārakajātaka* of the *Jātakamālā*, p. 94, 8 and 10 of KERN's edition who compares *Jātaka* ed. Fausb. iv, 21, 6 *rajaṭamayāni sītāni ahesuṃ*.

XCIV. The impossible form *pakvamānānām* (p. 510, 8) must be imputed to some clerical error. Correct *pacyamānānām*, the ligatures for *kva* and *cya* being liable to be confounded by copyists.

XCV. In the story of the miraculous horse, narrated on pages 510 foll., which bears some affinity with a similar tale in the *Pāli Jātaka*, nr. 254, there is found a very interesting portion in verse (p. 512, 14—513, 6) making up five *aupacchandāsika* stanzas. This

old poetry has come down to us in a lamentable state of depravation. The editors have made here and there some good observations for the purpose of emendation, but it seems beyond hope to get a plausible restitution of its original shape. Here are a few proposals bearing on some details. At p. 512, 14 the metre requires *ghaṭīkarasya* to be changed into *ghaṭī*°, shortening of the ī, though offending against grammar, is admissible in verse. P. 512, 16 read °*sirā*° for °*śirā*°; ibid. l. 17 the vocat. is wanted *bahumata tadarthe*, cp. p. 123 foot-note of my first article; ibid. l. 20 I propose *vada me 'dya sādhu prṣṭaḥ* 'well, tell it me who ask you thereabout'; ibid. instead of *paramayavārjavadhairja*° one should expect *paramajavārja*°.

XXXVI (Mākandikāvadāna).

XCVI. In the narration of Mākandika offering his daughter in marriage to Bhagavān and his refusal to accept her few stanzas are exempt of corruption. One of them, p. 519, 8—10 may be healed by some simple corrections, by the application of which the whole, a jagatī strophe, would run thus :

rūpopapannā pramadā alaṃkṛtā
kāmārthīnī yad bhavate pradiyate |
sahānayā sādhu cared ratim bhavān
sametya Candro nabhasīva Rohiṇim ||

The hiatus *pramadā alaṃkṛtā* is in fact admissible in Buddhist Sanskrit, cp. even such cases as are quoted from epic Sanskrit by HOPKINS, *The great epic of India*, p. 199. We have here another instance of the hortative particle *sādhu* not understood by copyists and leading them into error, cp. xcv.

Some lines below (p. 519, 18) *praṣṭum hi yattām api notsaheyam* should be corrected into *spraṣṭum hi dattām* etc., cp. p. 521, 1.

XCVII. P. 522, 6 foll. contains the story of the iron-smith's daughter whom her father, an exceedingly skilled craftsman, is not willing to give in marriage to anybody else but who surpasses himself by his skill. Now, a young man, a brahmanical pupil, having

learnt from the girl on what condition she is to be wooed, presents himself to the trial. The introductory discourse between the youngster and the girl is made up of some *anuṣṭubhs*, the last of which spoken by the pupil contains an impossible word: *vipratam*. 'Sic A' is added by the editors in a foot-note, '*tipratam* BC, *vipranam* D. Qu. *vitatam*'. What is hidden under that corruption, will plainly appear if we write down the śloka in full:

sacet pitā te jānīyāc chilpaṃ mama hi yādṛśaṃ |
tvāṃ caivānuprayaccheta anyac ca vipulāṃ dhanam ||

The *akṣaras pu* and *pra* may be easily confounded in Nepalese writing.

XCVIII. The small gap in Anupamā's words, p. 530, 16, may be filled up in this way: *śrutam devena yadi tāvat prāṇātipāto na kalpate śramaṇasyārthāya na kalpate | (atha kalpate) devasyāpi kalpate | devasya na kalpata iti kuta etat*.

XXXVII (Rudrāyaṇāvadāna).

XCIX. The account of the rebirth of pious Candraprabhā in heaven, her apparition to Bhagavān at night-time, his preaching the Law to her, her conversion and the gorgeous utterance in prose and verse of her gratitude is related on p. 552 and foll. in a stereotype fashion, which is often met with in the Avadānaśataka in almost the same terms, especially in the avadānas of the sixth decad. Hence we are able to emend with absolute certainty some few errors. P. 554, 13 it must be *caladvimalakuṇḍaladharā*, not *balavadvī**, as the editors surmise; p. 555, 1 *apāvṛtā svargagatiḥ supuṇyā* — cp. *supra* LXXIV —; p. 555, 5 *tīrṇā ca*; *ibid.* l. 12 *jītāriṃ*, not **āram*; l. 17 *svabhavanam*. Also it appears from those parallel passages that the correction of the editors on p. 555, 14, *sasya* for *samyak*, is right.

C. Finally I will put forth some emendations on the text of this 37th avadāna, though I am well aware that there will remain

still a lot of greater or lesser errors and corruptions unattended, especially in the great metrical portion on p. 559—562.

P. 553, 27 MSS and edition: *Āryacandraprabhā devī ākāṅkṣati*, I read: *ārye* (mylady) *Candraprabhā* etc.

P. 560, 12 perhaps *putradāradhaneṣu*. — Ibid. l. 20—23 I correct:

rājyāni kṛtvāpi mahānubhāvā
Vṛṣṇyandhakāḥ Kuravaḥ Pāṇḍavās ca
sampannacittā yaśasā jvalantaḥ etc.

P. 561, 9 the last word is doubtless *śerate*. The poet says that it causes displeasure to see the dried heads of dead corpses lying dispersed (on the field) like gourds. Metre and sense make *upasthānāni* suspect, should it be changed into *apāstāni*?

P. 564, 18 instead of *ko nu virodha iti* I guess *ko 'tra virodha iti*.

P. 570, 25. By inserting *naḥ* editors have restored the first word of the sentence, but another fault stands in need of correction, *haritalūna* being meaningless. I read the sentence thus: *ma(naḥ)śo-kaśalyenābhyāhato hastalūna iva naḍo mlāyitum ārabdhaḥ*.

P. 571, 8 instead of *māṃsapeśiṃ kṛtvā*, which cannot be correct, should be read *māṃsapeśiṃ svīkṛtya*, cp. 572, 26 *māṃsapeśiṃ ādāya*.

P. 573, 22 it is obvious that the phrase *pātracivarāṇi pāṃsunā 'vatarīṣyatīti* is no Sanskrit at all. Alter: *'vakarīṣyatīti*. 'To strew, throw, scatter dust' or 'with dust' is *pāṃsuṃ* (*pāṃsunā*) *avakirati*, not *avatarati*.

P. 580, 7 Kātyāyana's mother, on seeing her son, can at no rate say *dṛṣtvāsya vata putrakam paśyāmi*. We have here an instance of a confusion not unfrequent in mss. between *dṛṣtvā*, *dṛṣtyā* and *diṣṭyā* (cp. e. g. p. 405, n. 5; 425, n. 1; 570, n. 3). Taking this into account and adopting the editors' supposition that *cirasya* can not be wanting here, I emend: *diṣṭyā* (*cira*)*sya ratu* [or: *bata*] *putrakam paśyāmi*.

A n z e i g e n.

სალიტერატურო ქართული. სილოვ. ხუნდაძის გამოკვლევა. ქუთაისი. ТИПОГ.
Киладзе и Хеладзе. 1901. [Litterarisches Georgisch. Untersuchung
von SILOWAN CHUNDADZE. Kutaïs.] SS. 239 [nach einer Schluss-
bemerkung wurde der Druck im Febr. 1902 vollendet].

Keiner Schriftsprache bleibt der Kampf um die ‚Richtigkeit‘ erspart, so auch nicht der georgischen; ja dem Verfasser der vorliegenden Schrift zufolge würde keine eine solche Mannigfaltigkeit von Formen (nämlich gleichbedeutenden) aufzuweisen haben wie die georgische, das heisst die jetzige; der alten Sprache rühmt er Einheitlichkeit nach. Er versucht abzuhelpfen, und zwar tut er es mit dem Gefühl äusserster Bescheidenheit. Er habe 17 Jahre hindurch das Georgische gelehrt und dabei natürlich auch er gelernt; er kenne es zwar noch heutigen Tages nicht gründlich, doch habe die lange Erfahrung und Erwägung manche Frucht gezeitigt, die er nun vorlege. Den Stoff hat er nicht alphabetisch angeordnet, sondern nach der inneren Zusammengehörigkeit, also nicht in SANDERSScher, sondern in WUSTMANNScher Weise, ohne freilich von den ‚Hauptschwierigkeiten‘ und den ‚Sprachdummheiten‘ etwas zu ahnen und ohne von selbst zu einer derartigen Unterscheidung zu gelangen. In langer Reihe werden uns paarweise oder auch zudritt, zuviert Sprech- und Schreibweisen, Wortformen, Wörter, Wendungen vorgeführt, und immer einem davon der Preis zuerkannt. Für eine solche Arbeit haben nicht nur die Georgier, sondern auch wir Fremden die wir uns mit dem Geor-

gischen befassen, dankbar zu sein, allerdings in ganz verschiedenem Sinne. Für uns bleibt es gleichgültig was das Richtige oder besser gesagt das Richtigere, das Empfehlenswerte ist; auch können wir uns des Prüfsteins nicht bedienen der hier am meisten angewendet wird. Es ist der ‚Wohllaut‘ (კეთილზნუნება), unter dem aber, von dem so überschriebenen Abschnitt S. 102—113 abgesehen, nur selten die Eigenschaft bestimmter Lautfolgen verstanden wird, sondern in der Regel eine solche Wohlgefälligkeit für das Ohr wie sie durch den festen oder häufigen Gebrauch erst erzeugt wird; auch wir pflegen uns ähnlich auszudrücken, wir sagen z. B., *kauft* laute besser als *küuft*. Der Verf. aber scheint sich dieser Bedeutung des Wortes nicht bewusst geworden zu sein, sonst könnte er nicht etwas als ‚ungesetzmässig und zugleich nicht wohllautend‘ bezeichnen, wie er das öfters tut, z. B. S. 40; wenn ჰ für მ in იზელა statt იმელა u. s. w. zwar bei den Ostgeorgiern häufig, aber ungesetzmässig ist, inwiefern ist es denn weniger wohllautend als in ზილელა und den vielen Verbalformen wo es gesetzmässig ist? Zu den Entscheidungen könnte ich höchstens hie und da ein nebensächliches Fragezeichen an den Rand setzen. S. 147 wird dem volkstümlichen უმისო unter den Ausdrücken für ‚ohne‘ eine gute Zukunft verheissen. Es ist mir nicht ganz klar in welchem Umfang schon heute das Wort in diesem Sinne vorkommt; es bedeutet eigentlich ‚ohne ihn‘, und nur so verdolmetschen es die Wörterbücher. Der Übergang würde ein ähnlicher sein wie beim franz. *avec* ‚mit diesem‘ { ‚mit‘; nur könnte im Georgischen die Verbindung mit dem adjektivischen Pronomen zu Grunde liegen: aus უმის კაცისო ‚ohne jenen Menschen‘ durch Umstellung geworden sein კაცის უმისო, und sich dann hier der demonstrative Sinn verdunkelt haben. — S. 149 werden die häufig gebrauchten სანამ ‚solange als‘, ‚bis‘ und მანამ ‚so lange‘ für სანამ und მანამ ‚sehr übellautend und ungesetzmässig‘ genannt, weil diese von სად und მანდ ausgegangen seien; aber das letztere bezweifle ich, ich denke eher an den Genetiv მან(ს); die eine Form würde zunächst -ო-, die andere -ა- gehabt und sie dann in doppelter Richtung sich angeglichen haben, sonst wäre ja das Auftreten des -ო- überhaupt nicht zu

erklären. Übrigens ist ხონადობი früh belegt: aus dem *Daredžaniani*. Die Hauptsache für uns ist die Aufstellung und Aufhellung der Tatsachen. Wir werden, worüber die sonstigen Quellen meistens versagen, über ihre Verbreitung nach Zeit und Raum unterrichtet, vor allem darüber ob sie im Ostgeorgischen (Amerischen) oder im Westgeorgischen (Imerischen) zu Hause sind und ob sie die Schriftsteller aus der Mundart ihrer engeren Heimat aufgenommen haben; so stellen, um ein recht auffälliges Beispiel anzuführen, heutzutage die amerischen Schriftsteller den attributiven Genetiv einem Substantiv nach, die imerischen vor (S. 124). — Auch werden die Bedeutungen näher bestimmt und hie und da auf die kleinen Unterschiede der Synonymen hingewiesen. Der Verfasser zeigt z. B. S. 176 dass von den beiden Wörtern für ‚nackt‘: შიშველი und ტიტველი jenes nicht auf völlige Nacktheit sich bezieht, wohl aber dieses, dem er dann als genau entsprechendes Wort das mir nur vom Lesen her bekannte დედიშობილი (eig. ‚muttergeboren‘; vgl. unser ‚mutter[faden]-nackt‘) hätte zur Seite setzen können. Nicht bei TŠUBINOW, wohl aber beim alten ORBELIANI, den zu erwähnen der Verfasser bei seinen synonymischen Betrachtungen andere Gelegenheiten versäumt hat, findet sich der Unterschied angegeben. Diese beiden Wörter, welche auch miteinander verbunden vorkommen (ტიტველ-შიშველი), und ein drittes, ღიღველი ‚nackt‘, vom federlosen Vogel, verhalten sich offenbar wie drei Varianten zueinander (vgl. laf. *tšuntzu* oder *dšundžu* ‚nackt‘). Im allgemeinen aber handelt es sich bei dem hier vorgelegten Stoff nicht um Divergenz, sondern um Konvergenz, und unsere Aufgabe besteht darin die verschiedenen Quellen des Gleichwertigen aufzudecken. Der fremde Ursprung ist am leichtesten erkennbar bei den einzelnen Wörtern, immer und ohne weiteres bei den Entlehnungen aus dem Russischen, die ja erst der jüngsten Zeit angehören. S. 178 f. bespricht der Verfasser drei von diesen: სტოლი } *столы*, სტაქანი } *стаканы*, ფადნობი } *подносы* (man bemerke in den beiden letzten Fällen die Wiedergabe der russ. Tenuis durch die georg. Aspirata; vgl. meine Schrift *Über das Georgische* S. 10). Für das letzte Wort habe das Georgische ხონაბი; aber auch dies ist ja Fremd-

wort, nämlich { pers. *خواجه*, und das wusste schon ORBELIANI (freilich sagt er nur: სხვათა ენა). Wenn dieser aber nun fortfährt: „auf georgisch heisst es სოფლი und ტაბაკი“, so erkennt er dass auch dies Fremdwörter sind; სოფლი (so auch als Schlagwort bei O.), სოფილი, სოფილა, სეფილა, welches kaum, wie TŠUBINOW angibt, vom franz. *sébile* herkommen kann, wohl aber mit ihm einen gemeinschaftlichen Ursprung haben wird (} arab. *زَيْبِل*, zum Gefäss ausgehöhlter Kürbis¹) und ტაბაკი { arab. türk. pers. *طَبَق*. Von den beiden georgischen Wörtern die noch mit der Bedeutung *ποδοιον* verzeichnet werden, ist სინი² ebenfalls arab. türk. pers., nämlich *سینی* (eig. ‚chinesisches Porzellan‘), und ლაკანი, ლანკანი, ლანგარი zwar als Bibelwort älter als die andern, aber doch gewiss dasselbe wie griech. *λαζάνη*, in der dorischen Form *λαζάνη*. Was das zweite Wort სტაქანი anlangt, so will es der Verf. durch das alte und volkstümliche ჭიჭა ersetzt wissen, dessen eigentliche Bedeutung aber ‚Glas‘ als Stoff ist (STARČEWSKIJ hat für *стаканъ*: swan. *սսս*, mingr. *սսրკა*, für *стекло*: swan. *սսսსს*, mingr. *սსსკა*). Hierbei ist es aber unmöglich des gleichbed. დოსტაქანი nicht zu gedenken, welches auf pers. *دوستکان* zurückgeht; aus diesem ist auch das altruss. *доустоуки* entlehnt, das dann in der späteren Gestalt *стаканы* noch einmal ins Georgische eindrang. Endlich neben dem dritten Wort სტოლი stehen als gleichbedeutende lauter Lehnwörter: ტაბლა { lat. *tabula*, griech. *τάβλα*, arab. *طاوله*, türk. pers. *طبله*; ტრაპეზი { griech. *τραπέζα*; მაგიდა { griech. *μαγίδα*, *-ίδα*, arab. türk. pers. *مائدة* (-); სუფრა { arab. türk. pers. *سفرة* (-), neugriech. *σούφρα*; das oben erwähnte ტაბაკი bedeutet im Mingr. ‚Tisch‘, ebenso swan. ტაბაკ. Der Verf. bevorzugt სუფრა; es bedeute zwar im Amerischen ‚Tischtuch‘, im Imerischen aber ‚Tisch‘, allerdings nur den langen, niederen, vierfüssigen; aber das Wort könne ja, wie in andern Sprachen, auf die verschiedenen Arten Tisch übertragen werden. Er scheint es nicht

¹ Dies Wort bedeutet im Arab. und Türk. auch ‚Korb‘; daher wohl georg. ზებინი, სეზინი, სევინი, dass.

² Mingr. სენი, სეენი, swan. სინი (so nach ERCKERT, der auch ein mir sehr bedenkliches georg. *sojno* verzeichnet), tscherk. *sehan*, *saħan* ‚Teller‘ weisen auf ein zweites Wort hin.

als ein fremdes zu fühlen, während doch schon ORBELIANI es als persisches bezeichnet, dem er irrthümlich allerdings als georgisch das ტაბლა gegenüberstellt; immerhin ist dies, da es in der Bibel das Wort für ‚Tisch‘ ist, das älteste der genannten Lehnwörter. — Nicht immer kommt selbst ein echtgeorgisches Wort gegen das Lehnwort auf; so nicht im Sinne von ‚Schlüssel‘ გასაღები (von გაღება ‚öffnen‘) — obwohl BAGAJEW in seinem Wtb. *კითხვ* nur so übersetzt — gegen კლიტე, welches schon die Bibel kennt (S. 180), das aber trotzdem, wie mir scheint, nicht unmittelbar vom griech. κλεις Akk. κλειδα stammt, sondern zunächst vom pers. *کلید* = arab. *اقلید* (*t* aus *d*, wie z. B. in *ოსტატი* ‚Lehrer‘ } pers. *استاد*). — Russischem Einfluss schreibt der Verf. die Ableitung weiblicher Substantive von männlichen vermittelt der Endung -ა zu, wie მეფა ‚Königin‘ von მეფე (S. 23); gewiss fallen solche Bildungen ganz aus dem Charakter des Georgischen heraus, aber sie treten weit früher auf als an jenen Einfluss gedacht werden kann, sind wohl zuerst griechischen Formen nachgeahmt — die Grammatik ANTONIS, welche selbst dem 18. Jhrh. angehört, bringt eine Reihe von Belegen aus dem A. T. (vgl. *WZKM.* x, 124. 313), darunter მეფა. Auch im Baskischen finden sich ein paar Fälle von Motion zunächst in der Übersetzung des N. T. (vgl. meine Einleitung zu *Leizarraga* S. LXXVII).

In der inneren Sprachform des Georgischen äussert sich nicht selten die Wirkung des Russischen; der Verf. verpönt besonders den aus dem Russischen stammenden Gebrauch des Instrumentals und gewisser Postpositionen in Wendungen wie ‚mit Holz handeln‘, ‚auf Bären jagen‘, ‚mit Schlägen bedrohen‘, ‚mit dem Leben zufrieden‘ u. a. (S. 156 f. 159 f.). — In andern Fällen in denen der Verf. einen russischen Einfluss annimmt, ist entweder ein solcher nicht nachzuweisen oder nachzuweisen dass er nicht vorhanden sein kann. Das letztere wenigstens in einem Fall. Die Stellung der Konjunktion რა ‚als‘ (quando) nach dem Verb, welche bei den neueren Schriftstellern sehr gebräuchlich sei, soll dem russischen Gerundium nachgebildet sein, z. B. გაათავა რა ეს საქმე ~ *отговори онъ такъ* (S. 136 ff.). Das verstehe ich ganz und gar nicht; der Georgier wird doch sein

რა nicht dem russ. Suffix *-emu* gleichsetzen? Die Hauptsache aber ist dass diese Stellung, die der Verfasser in den paar von ihm regelmässig zu Rate gezogenen Schriften nur einmal entdeckt hat, gerade in der ältesten Litteratur, nämlich in der Bibel die gewöhnliche ist, z. B. ესმა რა — იქცეოდა რა — გარდამოვიდოდა რა Matth. iv, 12. 18. viii, 1. — Auch in ეს თუ ის ‚dieser oder jener‘ = ‚mancher‘ (S. 159) vermag ich nichts besonders Russisches zu erkennen; der Russe pflegt ja zu sagen *я или другой*, und jene Verbindung kann überall von selbst erwachsen und dann auch aus ferner liegenden Sprachen welche sie besitzen, vermittelt der zahlreichen Übersetzungen Förderung erfahren (vgl. lat. *hic et ille*, ital. *questo e quello* und unser *dieser und jener*), während sie andern benachbarten und verwandten Sprachen fremd ist, die aber z. T. die entsprechenden Adverben ‚hier und da‘, ‚jetzt und dann‘ kennen. Auch das Georgische kennt აქ-იქ ‚hier und da‘ = ‚manchmal‘, und da sich der Verfasser dessen bedient (z. B. S. 127 Z. 6), so hätte er auch das ეს თუ ის belassen können. Vielleicht kommt arm. *այս եւ այն* in gleichem Sinne wie letzteres vor; ich vermag es mit Bestimmtheit nicht zu sagen, überhaupt hier die Möglichkeit armenischer Einwirkungen nicht gebührend zu erwägen; es wäre sehr verdienstlich wenn ein Einheimischer einmal die Übereinstimmungen in der inneren Sprachform zwischen Georgisch und Armenisch erörterte. — Eine ähnliche Beurteilung muss der Gebrauch des Passivs anstatt des Aktivs, z. B. მოკლულნი anstatt მოკლეს erfahren (S. 82 f.); hier ist gewiss nicht das Russische insbesondere vorbildlich gewesen (*убитые*), sondern die Vorliebe für das Passiv ist eine gemeineuropäische Neuerung. Vgl. z. B. WUSTMANN, *Allerhand Sprachdummheiten*² S. 94: ‚Zu warnen ist nur vor der unter Juristen und Zeitungsschreibern weit verbreiteten Gewohnheit alles passiv auszudrücken.‘ Der ungarische Ministerpräsident BÄNYI bevorzugte im Magyarischen das Passiv, welches aber unsern neuarischen Passiven ganz unähnlich ist, dergestalt dass die Witzblätter sich über ihn lustig machten. Man nehme hinzu was MIKLOSICH in seiner slawischen Syntax (S. 740) sagt: ‚Die den europäischen Sprachen analoge Ausdrucksweise drängt die eigen-

tümlich slawische immer mehr zurück, eine Erscheinung die sich auch in andern Sprachen unsers Weltteils beobachten lässt; denn ein gewisser, man möchte sagen, Europäismus strebt die Sprachen der an der Kultur teilnehmenden Völker Europas wie zu einem Idiom zu vereinigen.⁴ Es ist nun aber zu bemerken dass den Georgiern von allem Anfang an das Passiv näher gelegen ist als das Aktiv (vgl. meine Abhandlung *Über den passiven Charakter des Transitiivs in den kaukasischen Sprachen* S. 55 ff.); das Verb an sich hatte ursprünglich passiven Sinn, und den zeigt noch das Praet. II mit dem Aktivus zur Bezeichnung des Subjekts. Einer zweiten Schichtung gehören das Praet. III und IV an mit dem Dativ als Subjekt und mit passiver Prägung des Verbs: უწერია gleichsam ‚ihm geschrieben ist‘ = ‚er hat geschrieben‘, aber bei gewissen Verben noch mit einer Form die sich von der aktiven nicht unterscheidet: მოკლავს ‚er tödtet‘, მოუკლავს ‚ihm getödtet ist‘ = ‚er hat getödtet‘. Ferner trat neben jenes Praet. II, dessen passiver Sinn verblasst war, ein neues durch den Vorvokal ausdrücklich als passiv gekennzeichnetes Praet. II; in der Konstruktion aber besteht zwischen beiden kein wesentlicher Unterschied: მოკლა კაცი მეფემ = მოიკლა კაცი მეფისგან ‚getödtet ward der Mann von dem König — seitens des Königs.‘ Das neuerdings aufgekommene მოკლულ(ი)-იქნა, welches vollkommen unserem ‚getödtet ward‘ entspricht, vertritt demnach nicht sowohl მოკლეს ‚sie tödteten (ihn)‘ als მოიკლა: das mit dem Hilfsverb zusammengesetzte Passiv das einfache. Die Umschreibung kann durch das Russische oder durch westeuropäische Sprachen angeregt, aber auch auf georgischem Boden selbständig gebildet worden sein. Eine gleiche Unsicherheit fühle ich mit Hinsicht auf eine noch merkwürdigere Umschreibung, die wie ich glaube, nur der neueren Zeit angehört, über die ich aber von Georgiern selbst nähere Auskunft zu erlangen wünschte. Wir finden nämlich sehr häufig das Part. Pass. Praet. mit ‚haben‘ in demselben Sinn verbunden wie bei uns; z. B. აქვს მიცემული ‚er hat gegeben‘. Russischer Einfluss ist hier natürlich ganz ausgeschlossen; westeuropäischer aus äusseren Gründen nicht recht begrifflich. Innerhalb des Geor-

gischen mochte zwar z. B. ჯარი მოკრეფილი ჰყავდა von der Bed. ‚er hatte ein Heer als gesammeltes‘ leicht zu der: ‚er hatte ein Heer gesammelt‘ vorschreiten; aber ‚er hat einen Becher als geschenken‘ hätte doch eigentlich nichts anderes werden können als: ‚er hat einen Becher geschenkt bekommen‘ und nicht, wie es nun eben der Fall ist: ‚er hat einen Becher geschenkt‘. Und ich lese ja in der Tat z. B. ორთავეს სიცოცხლე აქვს მინიჭებული ‚beide [Tier und Mensch] haben das Leben geschenkt‘ = ‚geschenkt bekommen‘, was auch, dem Wortlaut nach, so viel sein könnte wie ‚haben [andern] das Leben geschenkt‘. Dass nun im Georgischen das Verb welches den Besitz bezeichnet, ebenso wie im Romanischen und Germanischen, die miteinander in Fühlung standen, und im Baskischen, das sich hierin nach dem Romanischen richtete, als einfacher Ausdruck der vollendeten Handlung verwendet wird, erscheint allerdings wunderbar; und doch lehnt sich diese zusammengesetzte Zeit an eine andere des Georgischen an, nämlich an das Praet. III.¹ Es muss nämlich berichtet werden dass ‚haben‘ strenggenommen im Georgischen nicht besteht; es wird ersetzt durch zwei Verben welche bedeuten ‚(im Besitz) sein‘ und von dem für das prädikative ‚sein‘ sich unterscheiden: აქვს (von Dingen), მყავს (von Personen) ‚mir ist‘ = ‚ich habe‘. So entsprechen sich z. B. ნაწერი მ-აქვს und მი-წერი-ა ‚ich habe geschrieben‘ in Form und Sinn zwar nicht völlig, aber doch im wesentlichen. — Zwei miteinander eng verknüpfte Eigentümlichkeiten des Georgischen, über die sich der Verf. S. 126 ff. auslässt, verlieren vor dem Europäismus mehr und mehr an Boden. Am Schluss einer Anführung die von irgend einem Verb des Mitteilens begleitet ist, wird dies in einer allgemeinen und abgekürzten Form wiederholt um etwa die Bedeutung unserer Gänsefüßchen zu bekommen (1. P.: -მეოქი, 2. P.: -ოქო, 3. P.: -ო), z. B. im Deutschen gleichsam: „wohin gehst du, sagte er?“ fragte er mich‘. Die indirekte

¹ Auch das Neugriechische kennt dies zusammengesetzte Perfekt: έχω γράμματα; daher hat es wohl das Lafische entnommen: ჯარალი მიღუნ. Stammt nun etwa wieder aus dieser Quelle das georg. წერილი მაქვს? Es wäre hierfür wichtig zu wissen ob das Mingrelische an dieser Erscheinung teil hat.

Rede pflegt der Georgier durch die direkte zu ersetzen, z. B. auch in solchen Fällen wie ‚er hoffte dass er ihn sehen würde‘; dafür heisst es: ‚er hoffte, „ich werde ihn sehen, sagte er“‘. Es verhält sich also gerade umgekehrt wie der Verfasser meint: die direkte Rede stehe dem Georgischen nicht an; durch die angegebenen Anhängsel wird ja die Rede nicht zur indirekten. Dieser Gegenstand aber bedürfte einer gründlichen Darstellung; wenn heutzutage die Übereinstimmung mit unsern Sprachen sich anbahnt, so ist nicht zu übersehen dass sie eigentlich schon in der ältesten Litteratur, nämlich in der Bibel vorhanden war. — Mehrfach begegnen wir im Georgischen Schwankungen oder Entwicklungen die uns eben deshalb interessieren weil sie neue Belege für bekannte Erscheinungen sind. Das prädikative Personalpronomen (‚wenn ich du — er wäre‘) wird von den Sprachen die einen Prädikatskasus haben, in diesen gesetzt (z. B. magy. *ha én neked volnék*, poln. *gdybym był tobą*), aber auch von mancher andern nicht in den Nominativ (z. B. ital. *se io fossi te*, holl. *als ik hem was*). Das Georgische besitzt einen Prädikatskasus, den Adverbial, auf -ად; aber es gebraucht ihn nicht von der 1. und 2. P. (wenn ihn auch die Grammatiker mit Ausnahme ŽORDANIAS in diesen Paradigmen anführen), sondern statt dessen entweder den Nominativ (so in Imerien): ღჳ ჸაშ ღჳჳ ჳჳჳ, oder den Genetiv: ღჳ ჸაშ ღჳჳ ჳჳჳ ‚wenn ich du wäre‘ (S. 157). Der Verf., der das letztere missbilligt, meint, es bedente ja soviel wie ‚wenn ich dein wäre‘ d. h. ‚dir gehörte‘; indessen handelt es sich hier nicht um einen possessiven Genetiv, sondern um einen ähnlichen wie wir ihn haben in ‚zufrieden mit‘, ‚dankbar für‘ (s. S. 156 f.), ‚sich fürchten vor‘, ‚glauben an‘ (*Pass. Char.* S. 68 f.), und wie er nicht mit ŽORDANIA (ქართ. გრ. S. 127 § 64, ა) aus einer Ellipse zu erklären ist. Wie verhält sich das Georgische mit Bezug auf die prädikative 3. P. (auch ŽORDANIA verzeichnet აბად)? — Dem Verfasser zufolge (S. 158) wird in Amerien gesagt ფჳბთ ღაბდანა ‚er wusch sich die Füße‘, in Imerien aber ფჳბი ღაბდანა u. ä., und das sei das Bessere; denn die pluralische Darstellung eines allgemeinen Begriffes entspreche dem Charakter des Georgischen nicht, wie er schon früher (S. 154) be-

merkt habe. Aber hier hatte er die neuerdings vorkommende Bildung von Adjektiven aus Pluralen gerügt, wie საქალბო გიმნაზია ‚Mädchengymnasium‘ für საქლო გ., die ja in der Tat ungeorgisch, aber auch unsern Sprachen fremd ist. Hier jedoch handelt es sich um die Bezeichnung paariger Körperteile, bei welcher die einen Sprachen den Singular, die andern den Plural bevorzugen. Es scheint mir dass vom Deutschen, wo ja auch *Fuss*, *Auge* für *Füsse*, *Augen* gesagt wird, das Georgische sich nicht wesentlich unterscheidet, wenigstens nicht soweit ich die biblischen Stellen vergleiche. Die meisten der vom Verfasser angeführten Fälle in denen besser der Singular als der Plural zu setzen sei, sind solche in denen der Plural überhaupt keine sachliche Begründung hat, wie სადილო უკან = სადილს უ. ‚nach der Mahlzeit‘, ტანთ ზაიცვა — გაიზადა = ტანზე ზ. — გ. ‚er zog sich an — aus‘. Man bemerke den Wechsel der Konstruktion in diesen letzten Beispielen: ‚den Leibern‘ — ‚auf dem Leib‘. Ich glaube dass dieses -თ ein analogisches ist, wohl zunächst in Zusammensetzungen wie ტანთ-საცმელი auftretendes, etwa unserem -s in *Geburtstag*, *Hilfsmittel* zu vergleichen. — In den Sprachen die das prädikative Adjektiv (oder Partizip) in der Regel unverändert lassen, äussert sich öfter die Neigung es mit dem Subjekt in Kongruenz zu setzen; so schwankt das Baskische, nach Ort und Zeit, zwischen ‚der Mann ist gut‘, ‚die Männer sind gut‘, wie es wohl von Anfang an überall geheissen hat, und ‚der Mann ist der gute‘, ‚die Männer sind die guten‘; so wird heutzutage im Deutschen oft gesagt und geschrieben: ‚der Erfolg war ein ausserordentlicher‘, ‚die Einnahmen waren sehr gute‘, mit unbewusster Annäherung an vorzeitlichen Gebrauch. In diesen Fällen ist die prädikative durch die attributive Verbindung beeinflusst worden; und ebenso wird es sich im Georgischen (welches Geschlecht und Artikel nicht kennt) verhalten, wenn z. B. neben ეს კაცები ბრმა არიან ‚diese Menschen sind blind‘ gesagt wird ე. კ. ბრმები არიან. Wir brauchen das letztere nicht zu fassen als ‚diese Menschen sind Blinde‘ (wie ‚diese M. s. Toren‘ u. s. w.) und nicht mit dem Verf. (S. 121) die Regel zu schmieden dass das Prädikat wenn substantivisch verändert werde. — Der nicht seltene

Gebrauch des Nominativs statt des zeitlichen Dativs neben den perfektischen Formen, z. B. დარჩა იქ ერთი კვირა 'er blieb dort eine Woche' statt ერთ კვირას (S. 152) beruht auf einer Verwechslung des eigentlichen Dativs mit dem akkusativischen Dativ, der neben dem (passivischen) Perfekt durch den Nominativ ersetzt wird. Die Verwechslung liegt nahe; es ist als ob man sagte *la semaine qu'il est restée là*, was vielleicht irgendwo im Romanischen vorkommt. — Zwei wirkliche 'Sprachdummheiten' finden sich S. 194 f. besprochen; sie sind aber doch nicht სრულიად გაუგებარი. Wenn მწავლული für სწავლული 'Unterrichteter' gesagt wird, so hat sich das მ- des Part. Praes. მ(ა)სწავლელი 'Unterrichtender' eingemischt, und das wird nicht befremden wenn man bedenkt wie gern diese beiden eigentlich gegenüberstehenden Begriffe zusammen gerückt werden: *Gelehrter* ~ *Lehrer*, *doctus* ~ *doctor*, *scholaris* engl. *scholar*, *lernen* für *lehren* u. s. w. Auch bei amer. (schon bei S.-S. ORBELIANI) უჩუმრათ = ჩუმათ 'still' lässt sich die Aufhebung des Gegensatzes erklären; das erstere bedeutet nicht sowohl 'un-still' als 'ohne Mucks' (das -რ- macht keinen Unterschied, es ist das partizipiale; *ჩუმრი = მჩუმარე, wie მღუმრი = მღუმარე 'still') ჩუმი ist nicht bloss 'lautlos', sondern auch 'leise'; vgl. lat. *mussare* 'leise reden' und 'schweigen'. 'Nicht-leise' kann sein: 'nicht bloss l.' = 'laut' und 'nicht einmal l.' = 'lautlos'. — S. 163 ff. stellt der Verf. dreissig unrichtige Redeweisen mit ihren Verbesserungen zusammen, ohne sie im einzelnen zu erörtern. Sie sind ihrem Ursprung nach sehr verschiedenartig. Gewiss wird ცეცხლის პირას regelrechter sein als ცეცხლა პირას (13); doch sehe ich in dem letzteren eine altertümliche Bildung, wir haben ja auch ცეცხლა ბლაზი = ღვეცეცხლა 'Feuernelke'. Für გაჩერდნ 'sie kehrten ein' (im Gasthof) sollte man sagen ჩამოხტნ (7). In der Tat bedeutet (გა)ჩერება zunächst 'gaffen', 'verblüfft sein' und ist offenbar eine lautliche Variante des gleichbed. (გა)შტერება (vgl. ჩა- | შთა-); wenn es sich auch nicht absehen lässt wie es zu der andern Bedeutung gelangt ist, so scheint doch ein interner Vorgang angenommen werden zu müssen. Übrigens frage ich ob hier nicht ჩამოხტნ zu ersetzen ist durch ჩამოხდნ (oder nach der Schreibung des Verf. ჩამოხონ); ჩამოხდომა ist nach Tš.² 'ein-

kehren', ,sich aufhalten' (mit dem Faktitiv ჩამოხდნა), ჩამოხტომა: ,herabspringen' (z. B. vom Pferde). Freilich findet sich hier auch unter dem letzteren die Bed. ,einkehren', wie umgekehrt bei Тš.¹ unter ჩამოხდომა auch ,(vom Pferde) absteigen'; die beiden Verben scheinen also schon seit längerer Zeit miteinander verwechselt zu werden. Manche von den gerügten Ausdrucksweisen trägt einen ganz allgemeinen Stempel, so ფეხით für ქვეითათ ,zu Fuss' (24), wo auch das Russische und Armenische, sowie das Magyarische und andere Sprachen besondere von dem Wort für ,Fuss' abweichende Bezeichnungen haben. In andern Fällen liegt der fremde Einfluss zu Tage, und einmal weist der Verf. darauf hin. Einer russischen Wendung (die mir übrigens nicht bekannt ist) soll ავსებოთ სავსე ,voll von Fülle' = ,ganz voll' (17) nachgebildet sein. Wir sagen: ,hängen an' und ,abhängen von', entsprechend der Russe: *висѣть на* und *зависѣть отъ*. Der Georgier gebraucht beide Male die Postposition -ზე(დ) ,auf', demnach ist დამოკიდებული ჩემგან ein Russismus für დ. ჩემზე ,es hängt von mir ab' (4). Sehr auffällig ist საჩქაროზე für საჩქაროთ ,in Eile' (16) ~ *наскоро*. In armenischem Munde erklang wohl zuerst რა ღირს? für როგორ ღირს? ,was kostet es?' (1) ~ *ჩ'նչ არժէ* und რამდენი საათია? für რამდელი საათია? ,wie viel Uhr ist es?' (11) ~ *ժամը քանի՞ է*; in საათის ორია für ორი საათია ,es ist zwei Uhr' (11) ist die Wortstellung armenisch. Wie jemand dessen Muttersprache das Georgische ist, აქვს und ეკვს (10. 30) miteinander verwechseln kann, ist schwer zu begreifen.

Die Mehrfachheit der flexivischen Formen zu erklären dazu bedürfte es grossenteils sprachgeschichtlicher Erörterungen die allzuviel Platz einnehmen würden. Man könnte z. B. die Zusammenkuppelung der beiden allgemein gültigen Pluralendungen -ნი und -ები zu -ენები oder -ებ-ნი (vgl. S. 22) für eine ganz junge Erscheinung halten, wenn wir nicht im Mingrelischen von den auf -ა endigenden Substantiven entsprechende Plurale fänden, z. B. ჯიშა-ლ-ეფი, georg. ძმა-ნ-ები ,Brüder'. Allerdings ist -ლი als selbständige Pluralendung im Mingrelischen nicht mehr vorhanden; wohl aber kennt das Swanische -(ა)ლ als solche und zwar neben -არ. Auch diese beiden

Endungen, die wohl nur lautliche Varianten sind, verbinden sich hier zuweilen, z. B. მუ-ლ-არ ,Väter'. Wiederholung der ganz gleichen Endung haben wir im georg. კარ-ებ-ები neben კარ-ები ,Türen'; aber das rührt offenbar daher dass კარები auch Singularbedeutung hat, eig. ,zweiflügeliges Tor' (vgl. russ. *ворота*), dann aber wohl ,Türe' schlechtweg (so bei ERCKERT; und mingr. კარევი für дверь bei STARČ.). In der Bibel finde ich ebenso ბჳენი statt ბჳე = πῆλη, πῆλῶν, θῆρα. — S. 161 zählt der Verf. eine Reihe von Fällen auf in denen für die Mehrheit (des Objekts oder Subjekts) ein anderes Verb gebraucht wird als für die Einheit, so ,das Glas zerbrach': გატედა; ,die Gl. zerbrachen': დაიმტერა — ,das Kind setzte sich': დაჯდა; ,die K. setzten sich': დასხდნ — ,die Quitte fiel herab': ჩამოვარდა; ,die Qu. fielen herab': ჩამოცვინდა. Das mittlere Beispiel lässt sich unsern mehrstämmigen Verben, wie *je vais — nous allons* vergleichen; meistens jedoch wird ein begrifflicher Unterschied gefühlt werden (etwa wie wir sagen: ,es fiel ein Stein'; ,es regnete Steine'), und so haben wir hier wohl einen atavistischen Zug des Georgischen zu erkennen, den die mit eigenem Suffix gebildeten Pluralitätsverben des Swanischen (auch andere kaukasische Sprachen weisen solche auf) stärker hervortreten lassen. — Die sehr zahlreichen Schwankungen innerhalb der Konjugation welche der Verf. bespricht, aber gewiss ohne sie zu erschöpfen, sind teilweise erst in neuerer Zeit entstanden; doch auch dann ist nicht immer die zu Grunde liegende Anähnlichung oder Verschmelzung leicht aufzudecken. Sehr merkwürdig ist das Verb აღსარება ,bekennen' (S. 92 ff.); zunächst in dieser schon der alten Sprache angehörigen Infinitivform. Man sollte erwarten: აღარება, wenngleich ein Verb არება, das etwa ,sagen' bedeutet haben muss, nicht mehr nachzuweisen ist; wie sich das Präfix სა- aus den Partizipien hat einschleichen können (Ts.¹ schreibt wirklich აღსარება), weiss ich nicht. ,Ich bekenne' heisst აღ-ვ-ი-არება, ,ich bekenne ihm': აღ-ვ-უ-არება. Es kommt nun im Georgischen vor, wenngleich nur ausnahmsweise, dass ein dem Stamme vorausgehender Teil der Verbalform mit ihm fest verschmilzt. So das Zeichen der 3. P. im Dativ in უწუება = წუება: mingr. რჩქინა. laf. რჩქინუ ,wissen'. Das ist ursprünglich

und im Mingr.-Laf. noch ein unpersönliches Verb: მიჩქუ, უჩქუ — მიჩქინ, უჩქინ, ‚es ist mir, ihm bewusst (bekannt)‘ = ‚ich, er weiss (kenne, -t)‘. Georg. უწყის ‚er weiss‘ wurde persönlich gefasst (Ähnliches im Bask.), und dazu ვ-უწყი ‚ich weiss‘ u. s. w. gebildet; faktitiv: ვა-უწყებ. Die Möglichkeit dass ein Substantiv ganz mit dem Verbalstamm zusammenwächst, veranschaulicht uns der Verf. selbst S. 121 mit seinem ვიხელმძღვანელოთ, während er unmittelbar darauf richtig schreibt: ხელმძღვანელობთ. In dem oben genannten Verb ist zunächst der Charaktervokal -ი- zum Stamm gezogen worden (einen Infinitiv აღიარება verzeichnet Ts.²), und sodann auch die Präposition აღ-. Aber dabei ist man nicht von der 3. P. S. აღიარებს ausgegangen, sondern von der 1. P. S. აღვიარებ und ist so zu ვაღვიარებ (das also nichts mit der Wiederholung des ვ- in მივდივარ u. s. w. gemein haben würde) აღვიარებ, აღვიარებს u. s. w., Inf. აღვიარება gekommen. Ich vermag mir das nur daraus zu erklären dass das Verb eben in der 1. P. S. am allerhäufigsten ist, und zwar als laut gesprochene Formel, sodass die 3. P. S. gleichsam den Sinn hat: ‚er sagt: ich bekenne‘. Ein solches აღვიარებს mit dem ვ- der 1. P. liesse sich im Deutschen etwa durch ein scherzhaftes ‚er pater-peccavi-t‘ nachahmen (über derlei Umgriffe der 1. P. S. der Verben s. meine *Roman. Etym.* I, 9). Das Georgische ist zu dergleichen am ehesten befähigt, insoweit es die indirekte Rede verschmährt. So gilt auch ჩემება (von ჩემი ‚mein‘) soviel wie თვისება ‚sich aneignen‘; ჩემებს ist eig. = ‚er sagt: es ist mein‘; beides wird dann auch (აჩემებს, უთვისებს) für დამისება (von დამისი ‚sein‘) gebraucht, und die entsprechende Erweiterung eignet dem russ. *у-, присвоению*. In unsern Sprachen fehlt es nicht ganz an Parallelen; vgl. *sein Egoismus*. — S. 89 f. untersucht der Verf. ob man მიღწევა oder მიწვევა zu sagen habe, und entscheidet zu Gunsten des letzteren; das -ღ- habe gar keine Berechtigung. Allein es handelt sich hier um zwei verschiedene Verben die in der Bedeutung zusammenstossen und vielleicht sich beeinflusst haben; nur ist მიხწევა, wie der Verf. in Klammern setzt, die richtige Schreibung des ersteren. Das einfache Verb lautet eigentlich ხწვევა, dann, mit der so gewöhnlichen Tilgung der interkonsonantischen ზ: ხწევა. ORBELIANI glossiert

es, gewiss unzutreffend, mit *დაცდება* und *დაუენება*, die beide ‚inhalten‘ u. ä. bedeuten, Tš.¹ übersetzt es mit *ცხრყიანს*, *აზნავლიანს*, Tš.² mit *ბოცხიანს*, *ბოღბოცხიანს*, und ähnlich in den Zusammensetzungen, aber *დაზწევა* wie Tš.¹ wiederum mit *ცხრყიანს*, *აზნავლიანს*. ORBELIANI setzt hierzu *დაშლა* (‚zerstören‘ — ‚entfalten‘); aber der Herausgeber merkt verbessernd dazu an: *თავის განთავისუფლება* (das ist *აზნავლიანს*). Ich vermute dass das Verb, auch mit dem Charaktervokal -ა-, nur intransitive Bedeutung hat: ‚(von irgendwo oder irgendwohin, mit Mühe) gelangen‘, ‚sich retten‘ u. ä. (nicht ‚retten‘). In einigen Zusammensetzungen finde ich für und neben -აწევა mit Umstellung: -ავეწა; dann allerdings hat -ა- faktitiven Wert, und ausserdem entspricht dem -აწევი ein -ავეწები. So bei Tš. *გარდავახვეწ* = *გარდავახვეწე* ‚ich lasse entkommen‘, *შევახვეწ* dass. (aber *შევახვეწე* ‚ich entkomme‘). — Manches ist mir so rätselhaft dass ich nicht einmal eine Vermutung darüber äussern kann, so das ს von *სეიღა* = *ეიღა* (S. 87); denn warum sollte das ს welches als Zeichen der 3. P. sich vor den mit einem Dental anlautenden Verbalstämmen erhalten hat, sich ausserdem in einem einzigen Falle vor ყ nicht erhalten, sondern erst in späterer Zeit wieder eingefunden haben? Vielleicht ist es aber besser dass wir diese einzelnen Probleme solange zurückstellen bis wir über die allgemeinen Punkte der georgischen Konjugation noch grössere Klarheit gewonnen haben. Wir sind selbst über das Tatsächliche noch ungenügend unterrichtet, z. B. über die Bedeutung der Charaktervokale. Die nicht ganz wenigen Darstellungen des Verbs die von Einheimischen herrühren (auch CHUNDADSE hat uns eine solche, und recht empfehlenswerte gegeben: *ქართული ზმნები* — ძმ. კილაძეთა გამოცემა. ქუთაისი Типо-Литорг. Н. И. Гамреkelова въ Кутаисѣ. 1891) könnten uns noch mehr fördern als sie tun, auch ohne den beschreibenden Charakter zu verlieren und den Unterrichtszwecken untreu zu werden.

Die Rechtschreibung, *მართლწერა* (der Verf. braucht das Wort ganz in dem weiten Sinne wie wir ‚Orthographie‘, das wir ja oft mit dem Attribut ‚falsch‘ versehen), welche für den Festiger und Richtigsteller der Sprache ein sehr wichtiges Kapitel bildet, ver-

anlasst eine oberflächliche Betrachtung der einzelnen Laute. Diese ist recht wunderlich ausgefallen. Es heisst S. 95 f. dass von den Konsonanten einige den Eindruck machen als ob man mit den Füßen auf die Erde stampe oder in der Ferne schösse (,hart und grob'), andere als ob Gläser aneinanderstiessen oder man mit einem Stab an ein kupfernes Becken schlage (,hart und fein'), andere wiederum als ob Wasser hervorsprudele oder man auf Schnee, Watte, Schlammwasser einen platten und leichten Gegenstand auffallen lasse (,weich und grob'). Soviel ich sehe, rührt der Unterschied zwischen ,grob' oder ,dick' (მამხო oder ხეილი) und ,fein' (წმინდა) vom Verf. her; man begreift was gemeint ist z. B. bei ჯ und წ, თ und ლ, aber kaum bei დ und ტ, ვ und მ.¹ Den andern Unterschied zwischen ,hart' (მაგარი) und ,weich' (რბილი) hat schon TŠUBINOW (welcher für den ersteren Ausdruck მტკიცე gebraucht) in seiner georgisch geschriebenen Grammatik S. 111 aufgestellt, wo aber die Sache durch mehrere Druckfehler recht unklar gemacht wird. Über die Tenues und die Affrikaten kann kein Zweifel obwalten: die mit Kehlkopfverschluss gesprochenen sind ,hart', die mit offenem Kehlkopf gesprochenen ,weich'; nach unserer Auffassung sind auch die Mediae ,weich', und ausdrücklich wird von Tš. ზ so bezeichnet, დ aber als ,hart', von ვ ist nicht die Rede. Der Verf. zählt die Mediae zu den ,harten' Konsonanten und schreibt daher, in Befolgung der schon bei Tš. sich findenden Regel ,hart mit hart, weich mit weich', ცო und ხო auch da wo gewöhnlich ცდ und ხდ geschrieben wird, z. B. შეცთომა, მოხთა. Tš. gibt a. a. O. unter den Beispielen dieser Regel: ,ტფილისი oder თბილისი und nicht ტბილისი oder თფილისი'; aber in der ersten Form haben wir jedenfalls ,hart mit weich' und in der vierten jedenfalls ,weich mit weich'; die zweite würde dem Verf. zufolge nicht zulässig sein, wohl aber die dritte. Da ვ immer nur mit ,harten' Tenues sich verbindet (z. B. Praes. ვიტყვი, aber Perf. ვაქვი), so durfte es schon aus diesem Grund nicht unter die ,weichen' Konsonanten gestellt werden (vgl. *Über das Georgische* S. 11). Eine

¹ Nur aus Versehen ist gewiss ვ unter die ,groben' Konsonanten gekommen.

andere Regel welche der Verf. aufischt, ist die dass im Stamme eines Wortes nicht zwei Laute desselben Organs aufeinanderfolgen; das ist richtig nur für die Mediae und Tenues, und beruht insoweit auf allgemein physiologischen Gründen; den labialen Nasal ზ nimmt er selbst davon aus, und so hätte er auch მ davon ausnehmen müssen. Allein er erkennt hier den dentalen Nasal nicht, wie denn die Einteilung nach den Artikulationsstellen bei ihm ganz unvollkommen ist. In Bezug auf Einzelnes möchte ich noch ein paar Bemerkungen machen. S. 81 sagt der Verf., welcher im allgemeinen die Doppelkonsonanten verpönt, man müsse სწყხბარ schreiben, das eine ბ gehöre dem Verbalstamme, das andere dem Hilfsverb an. Verhält es sich mit ზოგგან nicht ganz ähnlich, wofür er immer ზოგან schreibt? — S. 191 handelt der Verf. von den beiden Sprechweisen ქიმი und აქიმი ‚Arzt‘; die Schwankung erkläre sich daraus dass im Persischen, woher das Wort stamme, ein Mittellaut zwischen ა und ე gehört werde. Vielmehr kommt die türkische Aussprache *hekim* des arab. *حكيم* in Betracht. — Auch კამბეზი und კამეზი ‚Büffel‘ (S. 193) werden einen etwas verschiedenen Ursprung haben; in jenem und seiner Nebenform კამბეზი (daher oss. thusch. *kambet*, abeh. *kanbas*) ist *mb* umgestellt aus *vm* des pers. *gāvmēš*, dessen Kollektivform *gāmēš* in dem andern durchseheint. — S. 197 hält der Verf. ჰონჰველი ‚Ameise‘, welches von ჰოა ‚Wurm‘ herkomme, zwar für die regelrechte Schreibung, gibt aber doch der andern ჯონჰველი den Vorzug, weil das Georgische die Aufeinanderfolge der gleichen Konsonanten in einem und demselben Wort vermeide und die letztere Form in ganz Imerien und auch grossenteils in der Litteratur herrsche. Hiervon ist nur das richtig dass ჯონჰველი das beste Zeugnis für sich hat, welches Erwähnung verdient hätte, nämlich das älteste, die Bibel. Was ჰონჰველი betrifft, so ist es erst durch Einmischung von ჰოა aus dem vom Verf. gar nicht angeführten ჰონჰველი entstanden, welches vielleicht die ursprünglichste der drei Formen ist. Die Ameise wird nämlich gern mit einer Reduplikationsbildung bezeichnet, die das Wimmeln oder Kribbeln der Tiere nachahmt; später tritt dann nicht selten Dissimilation in der ersten oder der zweiten

Silbe ein, so gr. $\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\eta\acute{\epsilon}$, $\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\epsilon$: $\beta\acute{\epsilon}\rho\alpha\eta\acute{\epsilon}$, lat. *formica*, ir. *moirb* u. s. w. So finden wir in den kaukasischen Sprachen: awar. $t_s'unt_s'ra$, thusch. $t'ant'$, abch. $\check{s}\check{e}\check{s}kams$, mingr. $\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$, $\partial\alpha\epsilon\alpha\partial\alpha\epsilon\alpha\alpha$, laf. $dund_su$, $din\check{e}ko$ (ich bin genötigt die Schreibung der Quellen wegen ihrer Zweideutigkeit unverändert zu lassen); das swan. $\alpha\gamma\mu\alpha\kappa$, $\alpha\sigma\mu\alpha\kappa$, $\alpha\alpha\alpha\alpha$ scheint aus dem Ossischen ($muld_sug$) entlehnt zu sein. Wenn ჰინჰველი (oder ჰ) wirklich zu ჯინჰველი (oder ჯ) geworden ist, dann spielt jenes vermeintliche Wohllautgesetz gar nicht mit; auch ist ja die Lautfolge $\text{ჰ}—\text{ჰ}$ sehr häufig im Georgischen. Ganz ähnlich mag es sich mit $\text{ჯინჰარი} = \text{ჰინჰარი}$ „Nessel“ verhalten; das höhere Alter der zweiten Form scheint mir durch mingr. ჰუჰველი verbürgt zu werden.

Man wird aus dieser Besprechung ersehen nicht nur wieviel ich aus dem Buche gelernt habe, sondern auch wieviel ich über die gleichen Gegenstände noch zu lernen wünsche. Müchten doch die Georgier ein wenig auf die Wünsche und Anfragen eingehen welche ein bescheidener Fremder hinsichtlich des Tatsächlichen ihrer Sprache an sie immer von neuem richtet, sie welche den Fremden für das ihrer Sprache und Litteratur erwiesene Interesse so dankbar zu sein wissen — wie das die heurige Gedenkfeier für Brosset gezeigt hat.

H. SCHUCHARDT.

M. H. ADJARIAN, *Étude sur la langue laze* (*Extrait des Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. x). Paris, É. BOUILLON, 1899. SS. 110.

H(RATCHIA) ADJARIAN (so nach französischer Umschrift, sonst HRAČEAY AČAREAN), der vorzugsweise auf dem Gebiete der heimischen, d. h. der armenischen Sprachwissenschaft tätig ist, hat vor einigen Jahren seine Aufmerksamkeit und Mühe dem benachbarten, aber nicht verwandten Lafisch zugewendet, von dem wir bisher eine nur allzudürftige Kenntnis hatten. Er hat hauptsächlich die Mundart von Batum studiert und zwar in Konstantinopel bei dorthier stammenden

Lafen, sodann auch in Erzerum einem Lafen von Atina Wörter und Formen seiner Mundart abgehört. Zu diesem von ihm selbst gesammelten Stoff hat er den von KLAPROTH, von ROSEN, von PEACOCK, von ERCKERT veröffentlichten hinzugefügt und alles zu einem Wörterbuch und zu einer Grammatik verarbeitet; den dritten Teil der Schrift bilden Gespräche in der Md. von Batum und Lieder von Atina. Ich glaube nicht dass er irgend eine Quelle übersehen hat; allerdings druckt A. W. STARČEWSKIJ in seinem *Кавказский словарь* С.-П. 1891 S. 94—106 und 581—583 lafische Wörter und S. 638—641 einen Abriss der lafischen Grammatik ab (nach dem *наръчие АПШНЫ*; lies *АТИНЫ*); aber, so viel ich sehe, fusst er in allem und jedem auf ROSEN. Doch als ganz lückenlos darf ich des Verf.s Wörterbuch nicht bezeichnen. Ich denke dabei am wenigsten an die türkischen Wörter die er weglässt, während er andere bringt, vielleicht weil sie ihm fester eingebürgert zu sein scheinen; nur hätte ich die in den Texten vorkommenden sämtlich aufgenommen, besonders deshalb weil sie zeigen wie leicht auch Adverbe und Konjunktionen (,mehr‘, ,genau‘, ,vielleicht‘, ,immer‘, ,weil‘) aus dem Türkischen ihren Weg in die lafische Umgangssprache von Batum finden oder gefunden haben. Es wäre wertvoll zu wissen unter welchen verschiedenen Umständen für ,Gott gebe ihm Gesundheit‘ gesagt wird: *γορ- motik šefá met,ds* (S. 102, 10 v. u.) und *tanrik* (türk.) *šifa met,ds* (S. 104, 14 v. u.). Für ,Gold‘ heisst es zu Batum wie zu Atina auf türkisch *altuni*; aber an letzterem Ort sagt man auch *okro* = georg. *ok'ro*. Wäre das dort ein altes Wort, so wäre die Nachbarschaft des kappad. *χίρρος* ,Gold‘ sehr zu beachten; allein es ist zu bedenken dass das Mingrelische *ork'o* hat, von dem durchaus dunkeln arm. *oski* zu schweigen. Verschiedenes was bei den Früheren steht, vermissen wir hier; von ERCKERT Gewährtes mit dem wenigsten Bedauern, wegen der Fehler von denen sein Buch wimmelt (der Verf. gibt S. 2 f. eine kleine Blumenlese davon). Hingegen durften von den Wortformen die in der Grammatik oder in den Texten vorkommen, keine übergangen werden, und doch suchen wir nicht wenige vergebens, so *odisxiru* ,zur Ader lassen‘ § 112 (von *disxir* ,Blut‘), *go-*

got₃andru ‚du bist verheiratet‘ S. 106 (von *got₃i* ‚Mann‘), *dikomod₃ana* ‚wenn du dich verheiratest‘ S. 106 (von *komod₃i* ‚Gatte‘), *mind-ud₃aru* § 95 (ohne Bed.; zu *d₃ar-* ‚schreiben‘), *gašgurina* ‚du fürchtest dich‘ S. 106 (zu *škur-*), *onšalu* § 123 (ohne Bed.; zu *mšal-* ‚ausbreiten‘?), *ko-še-i-naxi* § 95 (ohne Bed.; zu *nax-*, wo das ‚Rac. 1^o garder‘ auf den Ausfall eines ‚Rac. 2^o‘ hinweist) u. a. Manches ist nur da zu finden wo man es nicht erwartet; Zusammengehöriges wird getrennt und Nichtzusammengehöriges verbunden. Z. B. musste *mo-kideri*, ein Partizip unter *kid-* gestellt werden, *ptaxat*, welches bei ERCKERT ja für *ptaxat* verdruckt ist (was sich zum Überfluss aus dem darüberstehenden mingr. *ptaxot* ergibt) nicht unter *baχ-*, sondern unter *taχ-*, auf welches auch bei *opatχaps* zu verweisen war, das offenbar ein Satz ist wie ‚die Ader schlägt‘. Die Verweise sind auch manchmal zwischen den verschiedenen Lautformen eines und desselben Wortes unterblieben, so z. B. zwischen *tšqoni* und *džoni* ‚Eiche‘, *mskueri* und *skueri*, *skeri* ‚Hirsch‘. Freilich war es oft schwer zu entscheiden welche von solchen an die Spitze zu stellen war, und daher begegnen uns auch Wiederholungen wie *maoša*, *ošmuš*, *ošeneri* — *ošeneri*, *ošmuš*, *maoša* — *ošmuš*, *ošeneri*, *maoša*. Die Hinzufügung eines umgekehrten Wörterbuches, das sich auf einen sehr kleinen Raum zusammendrängen liess, wäre daher hier besonders erwünscht gekommen; der Sprachforscher braucht ja unter allen Umständen ein doppeltes Wörterbuch und wird z. B. den Unterschied zwischen der SCHIEFNERSchen Bearbeitung von USLARS Wortsammlungen und deren Veröffentlichung in der *ἑτυμολογία Καυκάσου* lebhaft zu Gunsten der letzteren empfinden. Es fragt sich sogar ob nicht beim Lafischen dasselbe Verfahren sich empfohlen hätte das LOPATINSKIJ (ЦѢПРУКЪ XII) beim Kabardischen anwandte, nämlich die knappere Gestalt dem alphabetischen Verzeichnis der kaukasischen Wörter zu geben.

Im Wörterbuch und in der Grammatik ist die Darstellung eine beschreibende, keine vergleichende und erklärende. Nirgends ist auf das Mingrelische und Georgische verwiesen, und in der Einleitung nicht mit einem Worte die Stellung des Lafischen innerhalb der

kharthwelischen Sprachen gekennzeichnet worden, obwohl den meisten Lesern der *Mémoires d. l. S. d. l.* es doch nicht gegenwärtig sein dürfte dass jenes nur eine Abzweigung des Mingrelischen ist. Indessen überschreitet der Verf. an einigen Punkten die enge Grenze die er sich gezogen hat, nämlich bei den Entlehnungen. Nicht als ob er diese grundsätzlich festzustellen bemüht wäre; er berücksichtigt den griechischen Ursprung gar nicht, weder bei den so schon von ROSEN gekennzeichneten Wörtern (*liman* ‚Hafen‘ fehlt ganz; wenn es deshalb ist weil der Verf. darin ein zunächst türkisches Wort erblickt, so hätte er auch *mandre* ‚Stall‘ weglassen müssen, das er ausdrücklich als türkisch angibt), noch bei den von ERCKERT (wie *korida* ‚Wanze‘) oder von ihm selbst erhobenen (wie *avrosi* ‚schön‘, ‚sanft‘, *oti* ‚dass‘, *panda* ‚immer‘).¹ Wohl aber, und also willkürlich, türkischen und armenischen Ursprung. Was letzteren anlangt, so macht sich nun doch die Verschweigung alles Kharthwelischen fühlbar. Wir haben zunächst Wörter von denen man nicht sagen kann dass sie unmittelbar aus dem Armenischen ins Lafische übergegangen sind, da sie sich auch im Georgischen (und Mingrelischen) vorfinden, wie *baki* ‚Hürde‘, *but,xi* ‚Harke‘ (*p’ot,xi*), *kiri* ‚Kalk‘, *šampuri* ‚Spiess‘ (*šamp’uri*). Einzelne davon sind schon altgeorgisch, so *ambai* ‚Nachricht‘ (*ambawi*). Die Möglichkeit gemeinsamer Herkunft bleibt bei den nicht echtarmenischen Wörtern zu erwägen; *lobja* ‚Bohne‘ (*lobio*, gur. *lobiei*, mingr. *lebia*) dürfte direkt aus dem Persischen stammen, und ebenso *buli* ‚Kirsche‘ (*bali*, mingr. *buli*; georg. auch *alubali* = pers. *ālūbālū*). Aber auch daran ist zu denken dass das armenische Wort das Nachbild des georgischen sein kann. Die Gerste heisst laf. *keri* (*k’eri* ERCK.; und so mingr. georg.),

¹ Auch *dzabu* ‚Frosch‘ (zu Batum *dzwabu*; ERCKERT hat *žabu*, mingr. *žbabu*) leitet G. MEYER, *Neugriech St II*, 27, indem er, wohl ohne Gewähr, die Bed. ‚Kröte‘ hinzusetzt, aus dem Neugriechischen her, und zwar aus dem von Trapezunt; es fragt sich aber ob ζάβρα hier die Bed. ‚Frosch‘ hat (sonst ist es ‚Kröte‘) und mit breitem Anlaut gesprochen wird Ich ziehe es vor an russ. жаба zu denken, das in Südrussland ‚Frosch‘ bedeutet. Bei *petzko* ‚Kamin‘ (zu Atina) von russ. печь ‚Ofen‘ brauchen wir auch nicht an griechische Vermittelung zu denken; doch ist pont. πέζος ‚Ofen‘ bezeugt.

arm. *gari*. Über das letztere weiss HÜBSCHMANN, *Arm. Etym.* S. 432 keine sichere Auskunft zu geben; zu griech. $\alpha\pi\epsilon\iota$, $\alpha\pi\epsilon\iota\theta\eta$ stellt sich georg. *k'eri*, *k'rt'ili* (Bib.; ERCKERT hat *k't'ili*) jedenfalls näher, und es ist dabei an die Übereinstimmung von georg. *puri* ‚Weizen‘ mit griech. $\pi\upsilon\rho\acute{\epsilon}\varsigma$ (s. *Zeitschr.* xvi, 294) zu erinnern. Auch dass *t_si* ‚Wurm‘ (georg. *t_s'ia*) vom arm. *t_s't_s'i* herkommt, gilt mir nicht für völlig ausgemacht, obwohl ja für letzteres auch *t_s'it_s'i* bezeugt ist. Die Silbendoppelung, welche die kribbelnden, wimmelnden Tiere kennzeichnet (L. v. PATRUBÁNY, *Sprachw. Abh.* I, 312 vergleicht mit Recht zum arm. Wort das magy. *zsizsik* ‚Kornwurm‘; georg. *t_s'it_s'ina* = *t_s'rit_s'ina* ‚Grille‘ — dann auch ‚Libelle‘ — hat nichts hiermit zu tun, es ahmt den wirklichen Laut nach), könnte sekundär sein; das Georgische hat neben *t_s'ia* auch die Form *t_s'ua*. Doch bemerke ich dass *t_s'ia* in der Bibel nicht vorkommt, sondern *matli*; vielleicht ist aber auch arm. *t_s't_s'i* nicht alt bezeugt. Keinesfalls ist arm. *hat_s'ar* ‚Roggen‘ das Stammwort für das gleichbed. laf. *t_suari* = mingr. (ERISTOW) *t_s'we*, (ERCKERT) *t_s'uje*, georg. *t_s'wawi* (ERCKERT hat ein sonst nicht gebuchtes *t_s'wari*, das ich für einen Druckfehler halte, obwohl es zur laf. Form stimmt). Allerdings könnte der Verf. sagen dass bei ihm die Beziehung der eingeklammerten türkischen und armenischen Wörter eine sehr verschiedenartige sei, hat er doch ein paar Mal zu lafischen Wörtern die türkischen ganz anderslautenden Synonymen gesetzt; auf diesem Umwege erfahren wir dass *malabe* nicht bloss eine ‚espèce de poisson‘, sondern ‚Karpfen‘ und *wimxona* nicht bloss eine ‚espèce d'herbe‘, sondern ‚Farnkraut‘ ist (= mingr. *gwimara*, imer. gur. *gwimra*, *gumbra*). Warum zu *libadi* ‚sorte de pardessus‘ in Klammern das türk. *xerxa* statt des gleichbed. türk. *lebād* angeführt wird, verstehe ich nicht. Auch sonst ist nicht immer die türkische Herkunft angegeben, so nicht bei *gümüši* ‚Silber‘. Beiläufig sei bemerkt dass während das laf. *laf* ‚sprechen‘, ebenso wie ähnlich lautende und bedeutende Verben des Rumänischen, Serbischen, Albanischen und Neugriechischen mit Recht auf türk. *lāf* ‚Prahlerci‘, ‚eitle Worte‘ zurückgeführt wird, für das georg. *laparak* ‚sprechen‘ wohl das persische Grundwort vorauszusetzen ist, mit welchem sich ein einhei-

misches Verb (mingr. swan. *ragad-*) verbunden hat; denn *p* (nicht *p'*) aus *f* deutet auf eine alte Entlehnung. Man bemerke noch dass die türkischen Lehnwörter des Lafischen z. T. auch im pontischen Griechisch vorkommen, wie *artuk* ‚mehr‘, *belki* (πελκι) ‚vielleicht‘.

Die Heranziehung der übrigen kharthwelischen Sprachen würde nun aber nicht nur bei andern die wissenschaftliche Erforschung des Lafischen gefördert haben, sondern auch beim Verfasser selbst die Auffassung und Einstellung der von ihm oder seinen Vorgängern hier unmittelbar beobachteten Tatsachen. Natürlich kann die Beobachtung einer Sprache oder Mundart eine so umfassende und gründliche sein dass eine darauf ruhende Beschreibung nichts zu wünschen übrig lässt; wo sie aber, wie im vorliegenden Fall, lückenhaft und teilweise unsicher ist, erweist sich Hülfe von auswärts, und doch wiederum aus nächster Nähe, geradezu als erforderlich. Eine solche Hülfe konnte auch stillschweigend in Anspruch genommen werden, aber man hat ganz auf sie verzichtet; nirgends, und zwar weder im Positiven noch im Negativen, verrät sich eine Vertrautheit auch nur mit dem Georgischen. Dafür will ich im folgenden Belege geben, doch zunächst von einem Fehler sprechen welchen der Verf. bei jener ganz allgemeinen Kenntnis der kharthwelischen Lautverhältnisse hätte vermeiden müssen die er im Eingang andeutet. Er sagt S. 1 f: ‚les dialectes parlés à l'est de Batoum ont gardé toute la richesse de la prononciation des langues du Caucase, comme les trois degrés des consonnes *b*, *p*, *ph*; *d*, *t*, *th*; *z*, *c*, *ch*, etc., qui à Batoum même a déjà disparu; toutefois le *q* (*j* très guttural) paraît de temps en temps, comme dans le mot *qoqore* (pr. *gjoggjore*). A Xope, Vice, Atina, Arxavi on ne distingue que *b*, *p*; *d*, *t*, etc.; le *q* est remplacé par *j*.‘ Hierbei wäre eine Vorfrage zu erledigen, nämlich die: welches die den Kaukasiern eigentümlichen Konsonanten sind. In Bezug auf *q* kann kein Zweifel obwalten, obwohl wir über seine Aussprache noch nicht völlig im reinen sind. Im Sommer 1896 untersuchte auf meine Bitte E. SIEVERS die georgischen Konsonanten an einem damals gerade in Leipzig befindlichen Georgier, Herrn N. Žordania und berichtete mir ausführlichst darüber, wofür ich ihm auch hier danke. Auf Grund

seiner tiefgehenden und zuverlässigen an einer Person und meiner oberflächlicheren an mehreren Personen gemachten Beobachtungen, sowie gewisser mittelbarer Erkenntnisse möchte ich folgendes nicht eigentlich feststellen, sondern vielmehr als Entwurf für weitere Untersuchungen darbieten. Das *q* ist ursprünglich eine hintere Guttural-tenuis mit Kehlkopfverschluss (verbindet sich daher auch nur mit derartigen Tenuis und Affrikaten: *p'q*, *t'q*, *t_s'q*, *t_s'q*), ist dieses aber heutzutage nur noch zum Teil; zum Teil ist eine Spirans daraus geworden, und zwar auch eine stimmhafte, ebenso wie eine stimmhafte Explosiva. Dabei wird es wohl vor allem auf die Stellung des *q* ankommen ob es anlautend, ob nachkonsonantisch, ob intervokalisches ist (als Prüfwörter könnte man *qoweli*, *t_s'qali*, *baqaqi* wählen). Ferner ist Verschiedenheit der Aussprache je nach den Gegenden zu vermuten; insbesondere ist es wahrscheinlich dass das Imerische sich dem Mingrelischen zuneigt, wo unter noch nicht klar erkennbaren Umständen von dem ‚harten‘ *q* ein ‚weiches‘ *q'* sich abgezweigt hat, zum Teil wiederum mundartlich mit ihm wechselt. Wenn im Lafischen *q* hier als *gy*, dort als *γ* (ein sehr tiefes) erscheint, so ist das also schon weiter im Norden vorgebildet; und ebenso wenn es ganz schwindet (was der Verf. nicht direkt erwähnt; doch gibt das Wtb. einige Beispiele davon wie *oropa*, *d₂oni*, *onu*). Das georg. *qoweli* kommt für mein Ohr einem *oweli* weit näher als einem *koweli*; PEACOCK schreibt das mingr. *q'ude* regelmässig *ude*. Anders als bei *q* liegt die Sache bei den mit Kehlkopfverschluss gesprochenen Tenuis und Affrikaten denen die mit offenem Kehlkopf gesprochenen und deutlich aspirierten gegenüberstehen: *k'*, *p'*, *t'*, *t_s'*, *t_s'* — *k*, *p*, *t*, *t_s*, *t_s*. Wenn hier eine Vereinfachung eintritt, nach welcher Seite hin? Es kann doch kaum ein Zweifel darüber vorhanden sein dass die Konsonanten der ersten Reihe erlöschen. Gleichzeitig mag die Aspiration bei denen der zweiten so reduziert werden (gänzlich aufhören kann sie, aus physiologischer Ursache, nicht) dass sie als unaspiriert erscheinen. Auch das Stöpselgeräusch tritt in verschiedener Abstufung der Dauer auf. SIEVERS stellte den Unterschied der georg. *k'*, *p'*, *t'* von arm. *k*, *p*, *t* fest, wie er sie

von Tiflisern gehört hatte; bei den letzteren erfolge Öffnung des Kehlkopfverschlusses gleichzeitig mit dem Mundverschluss, bei den ersteren deutlich nach ihm. Für das Gehör würde eine mittlere Reihe sich einstellen, bei der man jedes Hauchzeichen weglassen könnte, wenn auch physiologisch sie der zweiten weit näher stünde als der ersten. Wie dem nun auch sein mag, auch auf lafischem Gebiete kommt die kharthwelische Doppelreihe noch vor. Der Verf. sagt: „in den Mundarten östlich von Batum“; wird denn aber im Osten von Batum überhaupt lafisch gesprochen? Ich denke, es liegt eine Verwechslung mit den im Süden von Batum gesprochenen Mundarten vor. Dann aber passt die vorher gemachte Äusserung nicht dass je weiter östlich um so reiner die Sprache sei; denn Batum ist zwar nicht gerade der östlichste, vielmehr der nordöstlichste, auf jeden Fall aber hier der äusserste Punkt des von Platana aus, einer Mondsichel gleich, am Schwarzen Meere sich dahinziehenden Lafenlandes. Es würde aber durchaus nicht Wunder nehmen wenn in jenem Küstenstrich zwischen dem Tschoroch und der Reichsgrenze das Lafische seinen kharthwelischen Charakter ziemlich rein erhalten hätte, da es sich im Süden und Osten mit dem Georgischen berührt. Von dem zusammenhängenden lafischen Gebiet ist nun Batum abgetrennt; man kann aber nicht einmal sagen dass es ein lafischer Vorposten ist, sondern nur dass es einen solchen in sich fasst und zwar einen recht schwachen. Die Lafen bilden nämlich (oder richtiger gesagt, bildeten; denn die Zählung von 1886 ist hier zu Grunde gelegt) etwa den 32^{ten} Teil der Gesamtbevölkerung von Batum (Näheres sehe man in meiner Abhandlung *Zur Geographie und Statistik der kharthwelischen Sprachen* S. 11 f.). Ihr Zusammenwohnen mit den Mingrelen die den 13^{ten} Teil der Batumer ausmachen, mag zur Festigung der gemeinsamen Züge dienen, die Wahrung der Besonderheiten aber beeinträchtigen; und Entsprechendes, nur abgeschwächt, wird hinsichtlich der georgisch Redenden der Stadt ($\frac{1}{16}$) gelten; aber die weit überwiegende Menge, nämlich fünf Sechstel, der Bewohner sind Nichtkharthwelen, darunter sehr viele Griechen ($\frac{1}{5}$) und Türken ($\frac{1}{12}$), deren Sprachen also wie jenseits der Grenzen auch hier, obschon in

minderem Grade, das Lafische zu beeinflussen vermögen. In diesen gegen 500 Lafen von Batum werden wir nun schwerlich die alteingesessene Kernbevölkerung des vor 1878 ganz bedeutungslosen Ortes zu erblicken haben; sie werden wohl aus dem Gebiete südlich vom Tschoroch eingewandert sein und von dort immer frischen Zuwachs erhalten; aber auch dort beträgt ihre Zahl kaum 1800, und G. MERZBACHER (*Aus den Hochregionen des Kaukasus* 1, 168) hat sich um das Neunfache verrechnet als er die russischen Lafen auf 20000 schätzte.¹ Demnach wenn der Verf. bei seinen Batumer Lafen jene doppelten Konsonanten nicht mehr hörte, scheint es mir nicht ausgeschlossen dass andere Batumer Lafen sie noch besitzen. ERCKERT gibt leider seine Gewährsmänner für die einzelnen Mundarten nicht an; es ist mir aber doch wahrscheinlicher dass der für das Lafische zunächst aus Batum, nicht aus jenem ländlichen Bezirk, dem westlichen Drittel des Bezirks Gonia stammte. In seinen Aufzeichnungen treten uns jene doppelten Konsonanten entgegen, und mögen nun dieselben zu lokalisieren sein wie sie wollen, der Verf., der ja im allgemeinen die Schreibung seiner Quellen wiedergibt, musste das auch hier und besonders hier tun. Allein er wandelt alle *kh*, *ph*, *th* ERCKERTS in *k*, *p*, *t* um und zwar auch wenn die betreffende Form nur aus ERCKERT belegt ist; so hat er z. B. *,kvinči'*, *,pirpili'*, *,tuta'* für ERCKERTS *,khvinči'*, *,phirphili'*, *,thutha'*. Das ist um so wunderbarer als er bei den Affrikaten den Unterschied aufrecht erhält (wo allerdings die Zeichendifferenzierung auf die mit Kehlkopfverschluss fällt); er schreibt hier ERCKERT nach, z. B. *,dëkemi'*, *,tcuna'*², ohne daraus je eine sich darbietende Nutzenanwendung zu ziehen; so können z. B. *get_su* ‚er schlug‘ und *ot_s'u* ‚er nähte‘ nicht zu dem gleichen Stamm

¹ Wiederum wird es zu wenig sein wenn ihm zufolge die Zahl der türkischen Lafen das Vierfache beträgt. Im Feuilleton des ცნობის ფურცელი vom 27. Aug. 1902 (‚das Lafenland‘) finde ich die Zahl sämtlicher Lafen auf 150000 berechnet. Der Verf. ზ. ჯ., welcher ein besonderes Buch über das Lafenland zu veröffentlichen gedenkt, lässt dieses nicht schon am Tschoroch, sondern erst in Makriali beginnen.

² Ein Versehen ERCKERTS ist es wenn er *,cuna-t'çuri'* schreibt und neben *,pučzi-tcuna'* unter ‚Kuh‘ setzt; es bedeutet ‚weibliches Schaf‘, was auch der Verf. hätte erkennen sollen.

gehören. Über das Umschreibungssystem will ich nicht viel Worte verlieren; die allgemeinen Grundsätze die FR. MÜLLER 1897 aufstellte, sind auch die meinen, und insbesondere beklage ich mit ihm den Missbrauch des Zeichens *j*. Der Verf. hat wohl *ĵ* im Sinne von *dž* aus HÜBSCHMANN'S armenischer Umschreibung entlehnt; warum dann nicht auch dessen *j* = *dz*? Für die kharthwelischen Sprachen besteht jene ‚autoritative‘ Schreibmethode noch nicht (soweit es sich um eine auf dem lateinischen Alphabet beruhende handelt) der man sich nach BRUGMANN'S Meinung unterzuordnen hätte, und dem angliederenden *ĵ* dürfen wir wohl den Eintritt in den Kaukasus überhaupt verwehren. Was das *cc* in ‚*xorcca*‘ S. 62, ‚*xorcci*‘ (viermal) S. 105 bedeuten soll, weiss ich nicht.

Die Bedeutung der Wörter, besonders aber der Verbalstämme hätte mit Hülfe des Georgischen in manchen Fällen genauer oder richtiger angegeben werden können. Ich verkenne nicht dass das franz. Wort nicht sowohl die Bedeutung des vorausgehenden Verbalstammes als solchen angeben soll, sondern wie sie durch die Prä- und Suffixe modifiziert ist die in den darauf angeführten Formen erscheinen. Also wenn z. B. zu *nax* gesetzt wird ‚garder‘, so bezieht sich das auf das folgende *komišaenaxi*, welches aber keinem Infinitiv entspricht, sondern die 1. P. S. Aor. ist. Allein es ist doch wichtig zu wissen dass *nax* ‚regarder‘ bedeutet, wie georg. *naxwa*, von dem dann erst abgeleitet ist *še-naxwa* ‚garder‘. U. a. finde ich diesen Artikel: ‚*Pir?* Rac. pleuvir. *Čüma upirebun*, il va pleuvir.‘ Das Fragezeichen hätte nach ‚pleuvir‘ und nicht nach ‚*pir*‘ gehört, denn dieser Stamm liegt zweifellos in *upirebun* vor. Aber da *tšüma* ‚Regen‘ bedeutet, so ist es doch nicht sehr wahrscheinlich dass *upirebun* bedeute: ‚regnet‘, obwohl ja solche Tautologie vorkommt (z. B. magy. *eső esik*). Und die Aufklärung gibt das gleichbed. georg. *tšwima apirebs*, eig. ‚der Regen verspricht‘, wie wir sagen ‚der Regen droht‘. Auch das dativische *u* hat sein Entsprechendes im georg. *w-u-pireb* ‚ich beabsichtige‘. Noch bessere Dienste aber hätte das Georgische beim Verständnis und bei der Analyse der grammatischen Formen geleistet. Der Verf. würde wohl nicht gesagt haben dass man den Narrativ an Stelle des Nomi-

nativs gebrauche, wenn man auf das fragliche Wort den Nachdruck legen wolle (§ 23), und dass das *-li* in *d̡arali* ‚geschrieben‘ das türk. *-li* sei (§ 134, 12). Vor allem sind es zwei Kapitel die durch die Nichtberücksichtigung des Georgischen sehr gelitten haben, das über die Verbalpräfixe S. 82 ff. und das über die unpersönlichen Verben S. 88 ff.

In den kharthwelischen Sprachen und so auch im Lafischen haben wir drei Arten von Verbalpräfixen: 1) die Charaktervokale, 2) die pronominalen und 3) die präpositionalen Präfixe. Die ersten sind dazu bestimmt die Beziehung zum Objekt zu präzisieren; aber nicht immer ist diese heutzutage deutlich ihnen zu entnehmen. Wir sehen z. B. das dativische Verhältnis bald durch *-i-* (dies ist das Regelmässige), bald durch *-a-*, bald gar nicht ausgedrückt: *m-i-t̡kin* ‚mir ist bewusst‘ = ‚ich weiss‘, *m-a-t̡onen* ‚mir ist glaubhaft‘ = ‚ich glaube‘, *m-t̡kiron̡s* ‚mir ist Hunger‘ = ‚mich hungert‘. ‚Ich habe‘ wird im Georgischen ausgedrückt durch *m-qaws* ‚mir ist‘ (ein Wesen), *m-a-k̡ws* ‚mir ist‘ (eine Sache), im Mingrelischen durch *m-quns* und *m-i-γu*, im Swanischen durch *m-a-qa* und *m-i-γwa* (*m-u-γwa* oder *m-u-γo*), im Lafischen aber gleichmässig durch *m-i-qonun* oder *m-i-onun* (im Wtb. unter *onu* nur das letztere) und *m-i-γun*. In den drei südlichen Sprachen ist das Zeichen für die 3. P. als Objekt geschwunden, es ist immer im Charaktervokal *a-* (swan. *χ-a*) mitgehalten; *i-* aber hat reflexive Bedeutung (‚sibi‘), und ‚ihm‘ wird durch *u-* (swan. *χ-o*) ausgedrückt, zu *m-i-t̡kin* gehört also *u-t̡kin* ‚er weiss‘. *I-qonun*, *-uni* bei ERCKERT S. 349 und 353, vom Verf. § 104, 3 angeführt, halte ich für ein Versehen statt *u-q*. Unter diesen Umständen ist es zulässig oder sogar angezeigt den Charaktervokal mit dem Objektspronomen zusammen als ein Präfix zu fassen und darzustellen; nur darf man darin nicht etwa eine Kasusform erblicken, also das *mi* von *mi-t̡kin* dem von ital. *mi pare* vergleichen. So verzeichnet denn der Verf. *m-*, *mi-*, *no-* für die 1. P., *gi-* für die 2. P. (es fehlen *ma-*, *b-*, *p-* und *k-*) und *u-* für die 3. P. als ‚pronoms infixes‘. Wenn er sagt dass diese Pronomen ‚un rapport entre le sujet et le complément direct‘ anzeigen, so ist das an sich nicht recht klar ausgedrückt, und mit Beziehung auf die vorgelegten Beispiele un-

richtig; in ihnen allen hat das Pronomen dativische Funktion, während sich auch solche mit akkusativischer hätten beibringen lassen. In diese erste Klasse der Präfixe, die der pronominalen, hätten nun aber auch, wie ich weiter unten zeigen werde, noch andere gehört, welche der Verf. der zweiten Klasse zuweist, der der ‚eigentlichen‘ Präfixe, die ‚verschiedene Nüancen der Handlung‘ ausdrücken. Aber er gesteht ein dass er sich über deren Mechanismus nicht ganz klar geworden ist, dass er die Nüancen der Bedeutung welche die einzelnen Präfixe verleihen, nicht gefunden hat. Nun, es handelt sich hier, von dem Missverstandenen abgesehen, um das was wir in unserer Sprache als ‚untrennbare Präpositionen‘ kennen, und was im Grunde Adverbien sind; entsprechende besitzt das Georgische, und zwar decken sich die einzelnen zum Teil mit den lafischen. Es ist mir unverständlich wie der Verf. sagen kann, ERCKERT habe ‚gewagt‘ den Sinn von einigen derselben zu präzisieren. Allerdings bereitet bei den häufigsten dieser Präfixe die Darstellung und Erklärung des Zusammenhangs zwischen den variierenden Bedeutungen ähnliche Schwierigkeiten wie bei unserem *be-*, *er-* u. s. w.; aber damit befasst sich ja ERCKERT gar nicht. Er gibt nur (S. 352) für eine Reihe von Zusammensetzungen mit *t_s'ar-* (= *d_sar-* Verf.) ‚schreiben‘ die Bedeutungen an, die sich doch unmittelbar feststellen lassen, und setzt die gleichbedeutenden georgischen Verben daneben, sei es mit gleichen Präfixen, wie *e-t_s'arala* = *a-t_s'era* ‚beschreiben‘ (eig. ‚aufschreiben‘), sei es mit verschiedenen, wie *k'o-me-t_s'aru* = *t_s'ar-t_s'era* ‚Aufschrift‘, wobei ein paar Irrtümer untergelaufen zu sein scheinen. Wenn der Verf. mit seinem beschränkten Stoff nicht ins reine zu kommen wusste, so hätte ihn wenigstens hier und da das Georgische auf die rechte Spur bringen können. Er hätte dann z. B. *mo-* (*mu-*, *ma-*) ‚her‘ und *me-* (*mi-*) ‚hin‘ wohl nicht zusammengeworfen, die ja übrigens in *mo-yulu* ‚ich komme‘ und *me-yulu* ‚ich gehe‘, in *mo-m-t_si*, *ma-m-t_si* ‚gib mir‘ und *ko-me-b-t_si* ‚ich gab‘ sich so deutlich wie möglich scheiden. Das Mingrelische und Lafische haben nun präpositionale Präfixe die das Georgische nicht hat, sie machen von ihnen überhaupt einen weit stärkeren Gebrauch als dieses (drei zusammen sind ganz gewöhnlich)

und lassen endlich, dank der Neigung zur Assimilation, die Vokale vielfach wechseln; aus alledem und aus der noch dürftigen Beschaffenheit unserer Hilfsmittel erklärt es sich dass uns hier nicht wenige Zweifel aufstossen. Von *do-* und *ko-* hatte ROSEN S. 13 mit Recht behauptet dass sie das Präteritum näher zu bezeichnen pflegen, doch unbeschadet der Verständlichkeit fehlen dürfen. Aus dem letzteren Umstand, dem häufigen Fehlen schliesst der Verf. § 98 dass sich ROSEN getäuscht habe; aber er selbst hat sich getäuscht, und auch im Mingrelischen versehen *do-* (wie georg. *da-*) und *ko-* jenes Amt. Einmal hat der Verf. das Verbalpräfix *gi-* für ein Nominalsuffix *-gi* gehalten. Neben *upi* ‚Schweiss‘ verzeichnet er *upigi*; das ist offenbar aus dem folgenden *upigi mo xups* missverständlich entnommen, welches zu schreiben ist *upi gimoxups* ‚ich schwitze‘, eig. ‚Schweiss giesst sich mir aus‘ (*xumala* ‚ausgiessen‘, wohl = georg. *sxma*, dass.; georg. *op'li ma-sxams* ‚ich schwitze‘). Dasselbe Präfix begegnet uns in dem gleichbedeutenden *upi gemit₃in* (vom Verf. S. 59. 106 in einem Wort geschrieben); es ist = georg. *ga-* ‚aus-‘. Besonders unter *n-*, *na-*, *ni-*, *no-*, *nü-*, *nu-* hat der Verf. sehr Verschiedenartiges zusammengehäuft. Nur in sehr wenigen Fällen scheint es sich um ein ursprüngliches präpositionales *no-* zu handeln. In gewissen andern ist *n-* aus *me-* (georg. *mi-*) vor dunkeltem Vokal entstanden, so in *nüswi* (nicht *nüšwi*) ‚ziehe‘ für **nj-u-swi* } **me-u-swi* zur 1. P. S. Praes. *me-w-u-sware*, *nüšwelare* (nicht *nišw.*) ‚du hilfst‘ für **me-u-šwelare* zur 1. P. S. Praes. *me-w-u-šwelare* und ebenso *nüšweli* ‚helf‘. Diese von ROSEN überlieferten Formen verraten auch in der Trübung des Vokals den angegebenen Ursprung. Hierher gehören aber nun auch die S. 95 verzeichneten Formen *nulu* ‚du gehst‘, *nulun* ‚er geht‘ zur 1. P. S. Praes. *me-γ-ulu* (gegenüber von *mulu* ‚du kommst‘, *mulun* ‚er kommt‘ zu *mo-γ-ulu*), welche der Batumer Mundart angehören und in denen *-u-* unverändert bleibt. Auch in der Mundart von Atina ist dies mit *-o-* und *-a-* der Fall, so nach ROSEN: *n-o-xoskini* ‚lösche aus‘ (der Verf. schreibt im Wtb. für ‚auslöschen‘ irrigerweise ‚auflösen‘) zur 1. P. S. Praes. *me-w-o-xoskinare*, *n-o-xwati* ‚beisse‘ zu *me-w-o-xwatare*, *n-a-xuli* ‚nähere‘ zu *me-w-a-xulare*. Wenn er auch *n-o-d₃adi* ‚nagele‘ zu

m-o-w-o-d₂adare gibt, so ist das letztere vielleicht erst durch Assimilation aus **m-e-w-o-d₂adare* entstanden; für *no-i-seli* ‚stehe auf‘ zu *mo-w-i-selare* passt aber diese Erklärung nicht. Endlich findet sich unter den ‚Präfixen‘ des Verf.s auch stammhaftes *n-* und zwar zunächst als primäres in *o-na-χu* ‚waschen‘, welches auch das Wtb. unter *χu* stellt; es ist *o-naχu* abzuteilen = mingr. *naχua*. Die Form *na-b-χware* liefert keinen Gegenbeweis, sie steht für **b-naχware*; dieser Anlaut bot Schwierigkeit, das *b* ist in den Stamm hineingesprungen, also wirkliches Infix geworden, wovon unten weitere Beispiele gegeben werden. Sodann haben wir ein sekundär stammhaftes *n-*, dem unmittelbar ein Konsonant folgt. Dass es wirklich stammhaft ist, ersehen wir daraus dass die pronominalen Präfixe (mit Einschluss der Charaktervokale) ihm vorausgehen; denn diese folgen regelmässig den andern Präfixen; es ist also abzuteilen: *de-w-i-nt₂iri*, *do-w-o-nt₂χunare*, *me-u-nt₂xi*, *mo-w-u-nzinare*. Wenn das Zeichen der 1. P. des Subjekts *b-*, über welches gleich das Nähere gesagt werden wird, mit diesem *n-* zusammenstösst, so verschmilzt es mit ihm zu *m-*, z. B. *me-mdrigat* ‚lasst uns biegen‘ zu *mo-ndrukala* ‚biegen‘, *md₂arare* ‚ich schreibe‘ neben *nd₂arare* ‚du schreibst‘, *ko-mzare* ‚ich öffne‘ neben *ko-nzi* ‚öffne‘ (das Nebeneinander von *ka-go-nt₂ki* und *ka-go-mt₂ki* ‚ich öffnete‘, sowie von *go-nt₂kima* und *go-mt₂kima* ‚öffnen‘ ist dem Verf. nicht ohne weiteres zu glauben). Dieses *n-* dürfte nur vor Dentalen vorkommen (der Verf. fragt S. 84 unten ob *o-* vor *tš* oder *dž* zu *on-* werde) und macht den Eindruck eines aus ihnen entwickelten Lautes; es ist allerdings ganz bedeutungslos, beruht aber offenbar auf der Analogie eines wirklichen Präfixes. Im Kharthwelischen werden mit *m-* Partizipe gebildet, z. B. georg. *t₂'era* ‚schreiben‘, *m-t₂'eri* ‚schreibend‘, die öfter Substantivbedeutung annehmen, z. B. *m-p'rinweli* ‚Vogel‘ (eig. ‚fliegend‘). Dieses *m-* schwindet mehrfach, z. B. *p'rinweli*, ist aber umgekehrt einer ausserordentlich grossen Menge von Substantiven und Adjektiven hinzugefügt worden. Die Übereinstimmung zwischen den einzelnen Sprachen ist keine vollständige; das Lafische hat viele solcher ‚unorganischen‘ *m-* des Georgischen nicht, anderseits aber z. B. *mti*, *ti* = mingr. *ti*, georg. *tili*

,Laus', *mtugi*, *tugi* = georg. *t'agwi* ,Maus'. Der Verf. sagt § 35 dass zwischen dem Adjektiv und dem Substantiv häufig ein *m* eingeschoben werde, das die gelehrten Wortsammler öfters getäuscht habe (indem sie es als zum folgenden Wort gehörig betrachteten). Aber dieses *m* findet sich nicht nur in dieser Stellung, sondern wie das zweite von den Beispielen des Verf.s zeigen würde wenn es nicht fehlerhaft wäre (*mayam* bei ERCKERT ist in *mayali* zu verbessern), zwischen dem prädikativischen Adjektiv und der Kopula, wie ein § 32 angeführter Satz zeigt, zwischen dem Subjekt und dem prädikativischen Adjektiv und wie ein Satz der Gespräche S. 105, 9 zeigt, zwischen Subjekt und Verb. Zum Teil handelt es sich gewiss um das früher besprochene *m*- (z. B. in *didim tugi* S. 57, *tšipemti*, *tšipemtoki* S. 13); in manchen Fällen, wie *tšitam oxori* 104, 4, *atšim otχ* 104, 11 ist diese Möglichkeit allerdings ganz ausgeschlossen. Es ist begreiflich wie vom Partizip aus das *m*- auch in manche Verben eingedrungen ist, z. B. georg. *myera* = swan. *liyr'al* ,singen', *mzera* ,betrachten' = laf. *odžiru*, mingr. *džirap'a* ,sehen'. Das Mingrelische, nicht das Lafische, liebt es *m*- durch *n*- zu ersetzen, so *ngeri*, *geri* = laf. *mgeri*, georg. *mgeli* ,Wolf', *nteri*, *teri* = georg. *mteri* ,Feind', *ntweri*, *tweri* = laf. georg. *mtweri* ,Staub', und so nun auch bei Verben, wie *ngara*, *gara* (*imgarat* bei ERCKERT bedeutet ,lasst uns weinen!' und ist = **i-b-ngarat*; s. vorherg. S.) = laf. *omgaru* (ROSEN: *obkarinu*), swan. *ligwni* (ERCKERT hat *ligoni*), georg. *godeba* ,weinen'; *quuntš'quu* = georg. *gautš'go* ,er richtete ihm ein'; *nt'xorua*, *t'xorua* = georg. *t'χra* ,graben'. Auch das Georgische kennt so *n*- für *m*:- *ndžrewa* = *džrwa* ,bewegen, schütteln', *nt'χewa* = *t'χewa* ,ausgiessen', *ndžprewa* = *mywrewa* ,(eine Flüssigkeit) durchschütteln'. Das Lafische, welches sonst das *m*- begünstigt, weist es beim Verb nur selten auf; so wenigstens in dem eben erwähnten *omgaru* ,weinen', sowie in *mtšenapa* ,empfehlen' (vgl. georg. *tšena* ,zeigen' und *tšweneba* ,zeigen', ,bezeichnen') und in *omtinu* (Perf. *wimti*) = mingr. *rt'ina* ,fliehen'. Wo nur erste Personen angeführt sind, wie bei *gomtšileχi* ,ich wand' und *komšali* = georg. *wšale* ,ich breitete aus', kann an *m*- für *b-n*- gedacht werden; bei letzterem um so mehr als der Infinitiv *onšalu* § 123 dazu zu gehören

scheint. *Domzadi* 'ich kochte' ist georg. *dawanzade* 'ich bereitete' vom Adv. *mzad* 'bereit' (Adj. *mza*, mingr. *mze*). Sehr häufig aber sind Verben mit *n-*, und das würde also aus dem Mingrelischen stammen, wenngleich nicht im einzelnen Falle. So haben wir: *mondrukula* = mingr. *modirikua*, georg. *modreka* 'biegen'; *ond_zaru* = *d_zarwa*, mingr. *t_s'arua*, georg. *t_s'era* 'schreiben' (der Imperativ *md_zari*, den der Verf. nach ROSEN angibt, findet sich bei diesem nicht); *ond_ziru* = *d_ziroma*, mingr. *ond_ziru* 'schlafen', georg. *d_zili* 'Schlaf' (vgl. *od_zinu* = georg. *d_zinwa* 'schlafen'); *ont_zalu* (ist dieses etwa mit dem *onšalu* § 123 gemeint?) = mingr. *t_zalua*, georg. *t_zelwa* 'mähen'; *ont_ziru* = mingr. *t_zurua*, georg. *t_zurwa* 'schwimmen'; *ond_zimu* = mingr. *t_s'wima*, georg. *t_s'wima* 'regnen'; *ont'χoru* 'begiessen' = georg. *nt'χewa*, *t'χewa* (s. oben); *kagowontχui* = georg. *gawat'χowe* 'ich verheiratete' (georg. *gawit'χowe* 'ich heiratete', auch mingr. *t_siliši* *t'χuala* 'heiraten') und sonst. Nur in *ont_zxunu* 'heiss machen' neben *ot_zxunu* 'heiss sein' wohnt dem *n-* eine Funktion inne, die faktitive.

Die Unfähigkeit des Verf. zu analysieren äussert sich besonders auffällig bezüglich des Zeichens für die 1. P. als Subjekt. Dasselbe ist im Georgischen immer *w-*, so auch im Mingrelischen und Lafischen vor Vokal, vor Konsonant aber *b-* (*p-*). Georg. *w-t_s'er*, mingr. *p-t_s'arj*, laf. *b-d_zarub* bedeutet 'ich schreibe', aber *t_s'er*, *t_s'arj*, *d_zarub* 'du schreibst'; daraus geht mit mathematischer Sicherheit hervor dass *w-*, *b-* (*p-*) die 1. P. als Subjekt ausdrückt — das Einzige was in Frage gestellt werden könnte, ist die Ursprünglichkeit dieser Funktion. Es kommt ja vor dass irgend ein Laut oder eine Lautgruppe von der eigentlich zugehörigen Funktion auf eine zufällig mit dieser zusammengeordneten übergeht. Aber einerseits lässt sich *w-*, *b-* lautgeschichtlich aufs beste mit dem Vollpronomen *me*, *ma* vereinigen, anderseits für eine andere Bedeutung die ihm früher zugekommen wäre, auch nicht der geringste Anhalt vorbringen. Es ist daher ganz unerfindlich wie der Verf. diese Erklärung des *w-*, *b-* für das Lafische beanstanden kann. Die Berufung darauf dass diese Konsonanten oft in den ersten Personen fehlen, ist nicht stichhaltig. Wenn sie fehlen, so fehlen sie nicht von Anfang an, sie sind ge-

schwunden. Das geschieht auch im Georgischen gelegentlich, z. B. *ut_s'er* für *wut_s'er* (CHUNDADSE, სალიტერატურო ქართული S. 42 f.). Ganz so ist nun auch *w-* vor *u* im Lafischen geschwunden, z. B. in *unt_se-naminon*, *unt_silexaminon*, besonders aber wenn ein Vokal vorausgeht: *doubaxt_siši*, *dout_spi* (neben *wut_spaminon*) *kaeut_sini* (neben *wut_sinaminon*), *meubari* u. s. w. Man vergleiche mit diesem Schwund des *w-* seine Dissimilation zu *γ* in *moyulu*, *meyulu* (s. oben S. 391). Ebenso pflegt *w-* nach *o* vor *i* zu schwinden, z. B. *doiškuidi* (neben *wiškuidaminon*), *doi_txi* (neben *wit_sχaminon*), *doiχurab* (neben *dowiχuri*), *dibadi* für **doibadi* (neben *wibadaminon*). Für ‚ich bin‘ wird *ore* neben *wore*, *bore* angegeben (§ 99). Dass *b-* vor Konsonant und besonders vor mehreren Konsonanten leicht verschluckt werden kann, begreift sich. Wenn der Verf. § 76 *bd_sarub*, *bd_sarubt* schreibt, aber § 100 *d_sarub*, *d_sarubt*, oder S. 28 *bd_saraminon*, aber S. 88 *d_saraminon*, so könnte man auf den ersten Blick an eine mundartliche Verschiedenheit denken; indessen ergibt sich dass beiderlei Formen nach Batum gehören. Es beruht vielmehr das Setzen und Nichtsetzen auf Nachlässigkeit; so lesen wir § 76 *bd_sarub*, *bd_sarubt* auch in der 2. P., *t_skabt* auch in der 1. P. (neben *bt_skab*), § 80 *kosubtit* auch in der 1. P. (neben *bkosubti*), § 81 *dokosi*, *dokosit* auch in der 1. P. (aber S. 33 *dobkosi*). Mit einem folgenden stamhaften *b-* muss das pronominale *b-* zusammenfallen: *dobari*, *dobaxi*, *doboni*, *doburi*, oder eine andere Gestalt annehmen: *dombadi* (georg. *daubade*), oder eine andere Stelle einnehmen: *dobribsare* (nicht *dobrisare*, wie der Verf. S. 8 hat) zum Inf. *obrisu*; vgl. mingr. *deebabdi* (= georg. *da-wibade*). — Das Zeichen für die 1. P. ist vom Verf. nicht nur für irgend ein geheimnisvolles Präfix gehalten worden, sondern zum grossen Teil für den Stammanlaut. Dass das *m-* aus *b-n-* gelegentlich als stamhaft betrachtet wird, habe ich schon erwähnt. Im Wtb. stehen fünf mit *w* beginnende Verbalstämme; da sie aber nur mit ersten Personen belegt sind, keine mit einem Infinitiv, so regt sich der Verdacht, dieses *w-* sei das Zeichen für die 1. P. Er wäre bei Mitteilung der zweiten Personen gar nicht möglich gewesen; aber der Verf. scheint eben nur die ersten Personen abgefragt zu haben,

und er hätte uns wenigstens dessen versichern sollen, überhaupt genauer darüber unterrichten wie weit sein Studium des Lafischen gediehen war. Für *kogiwat_sgi* ‚ich fing an‘ fragt er: *wat_sg* oder *t_sg*? Die Antwort hätte das Georgische gegeben: *dawit_s'qe* (Inf. *dat_s'qeba*, mingr. დავითა STARČ.). Die Frage war in allen vier andern Fällen zu wiederholen. *Komowogi* ‚ich gewann‘ entspricht dem Sinne nach dem georg. *mowige* ‚ich gewann‘, *mowuge* ‚ich gewann von ihm‘; haben wir aber hier das *g* des vieldeutigen georg. *geba* (Inf.), so steckt dasselbe wohl auch in *kogiwagi* ‚ich gewöhnte mich‘ (vgl. z. B. georg. *gangeba* ‚verwalten‘). In *givati* ‚ich fiel‘ könnte *t* das gleiche sein wie in *ewotare* ‚ich komme an‘, also die allgemeine Bedeutung ‚sich bewegen‘ o. ä. haben. In Bezug auf *komiwant_si* ‚ich näherte mich‘, *kagonuwant_si* ‚ich zog mich zurück‘ weiss ich gar nichts zu sagen. In einigen Fällen ist die Verknennung des Zeichens für die 1. P., und zwar in der Gestalt *p*-, mit ganz besonderen Umständen verknüpft. Der Verf. stellt *pt*, *kt*, *xt*, *ft* als Varianten eines und desselben Verbalstammes in *komopti* ‚ich kam‘, *kamapti* ‚ich ging hinein‘ u. s. w. auf. Die § 118 gegebenen Paradigmen: *komobti*, *komoxti*, *komoxtu*, *komobtit* u. s. w. (Bat.) und *meftare* ‚ich komme‘, *mextare*, *mextasere*, *meftatere* u. s. w. (At.) zeigen ganz deutlich dass *b* oder *p* (ich weiss nicht warum der Verf. sich verschiedener Schreibung bedient) und *f* soviel sind wie ‚ich‘. Schwieriger aber ist das *χ* zu erklären. Man könnte es als stammhaft betrachten, *komopti* aus **komopxti* entstehen lassen (so dachte ROSEN S. 24) und der im Wtb. hinzugesetzte Inf. *goxtimu* ‚gehen‘ (der übrigens vielmehr zu *gopti* ‚ich ging hin und her‘ gehören würde) scheint ja einen Stamm *χt* ausser Zweifel zu stellen. Allein die Bedeutung dieser von ERCKERT übernommenen Form ist nicht die angegebene; allerdings steht hier unter ‚gehen‘ auch *goxt'imu*, aber dies wird nur herausgeschält sein aus dem zusammengesetzten Ausdruck *t_sχenit'e goxt'imu*, welcher unter ‚fahren‘ und unter ‚reiten‘ verzeichuet ist. Da hier im Mingrelischen beide Male *t_sχenit' giluu* steht (das *gibuulo* an zweiter Stelle wird ein Druckfehler sein), dieses aber eigentlich so viel ist wie ‚zu Pferde gehen‘, so wurde die gleiche Bedeutung für das Lafische vorausgesetzt.

Laf. *t_sxenit'e goxt'imu* scheint mir vielmehr dem georg. *t_sxenzed gasxdoma* ‚zu Pferde sitzen‘ zu entsprechen, vom Instrumental abgesehen; ‚pferdlings sitzen‘ würde dann seine Bedeutung erweitert haben, wie franz. *monter à cheval*. Und dies wird bestätigt durch die Formen *gjeboxedare* ‚ich reite‘ und *dobxedare* ‚ich sitze‘, welche ROSEN gibt. Allerdings lautet der Infinitiv zu diesen beiden Formen bei ihm *gjeixonu* und *doixonu*, und auch für das Mingrelische hat ERCKERT *doxuna* ‚sitzen‘ neben *dobxodat* ‚lasst uns sitzen‘. Ich glaube dass zwei gleichbedeutende und wohl auch miteinander verwandte Stämme für ‚sitzen‘ vorhanden sind; und wenn dem Verf. zufolge *-ixonu* zu *xon-* in *koxen* ‚er sitzt‘ (hinzuzufügen war aus PEACOCK: *molaxen* ‚er wohnt‘) gehört, so wird *x't'imu* zu *xed-* gehören. Was nun das *χ* von *komoxti* ‚du kamst‘, und den entsprechenden Formen der andern zusammengesetzten Verben anlangt, so ist es das ursprünglich allgemeine Zeichen für die 2. P., das in diesem einzigen Fall sich erhalten hat. Das Georgische hat es ebenso in *moxed* ‚du kamst‘ und *moxwal* ‚du wirst kommen‘ (wo *χ* zur Scheidung von der 1. P. dient, die vor dem stammhaften *w-* das personale *w-* nicht bewahren konnte), sowie in *χar* ‚du bist‘ (laf. *ore*, *re*). Im Lafischen ist das *χ* in die 3. P. eingedrungen, die ja sonst ausnahmslos mit der 2. P. im Anlaut übereinstimmt. Wenn der Verf. unter *jext* (bei ihm *y-*) ‚aufgehen‘ (von der Sonne) die ersten Personen *jexti*, *jextaminon* anführt, so liegt vielleicht ein Irrtum vor; *je-* = *e-* entspricht dem georg. *ay-*; *jextu* ‚sie ging auf‘ würde sich gut zu *komoxtu* u. s. w. fügen. Das für den Stamm übrig bleibende *t* lässt zunächst an das *d* von laf. *widi* ‚ich ging‘ oder von georg. *mowdiwar* ‚ich komme‘ denken; aber auch das *rt'* in mingr. *mewrt'i* ‚ich kam‘, *molart'ε* ‚er ging fort‘, *gilawrt'it'j* ‚wir gingen öfters hin‘ u. s. w. ist in Erwägung zu ziehen. Unter *(p)t* und nicht unter *lipt* musste der Verf. *birdenbire liptat* ‚lasst uns überfallen!‘ (nach ERCKERT, der aber *birdendire* hat) setzen, welches eigentlich (das erste Wort ist wohl türkisch¹⁾) bedeutet: ‚lasst uns (heimlich oder plötzlich)

¹ D. OEKONOMIDES, *Lautehre des Pontischen* S. 135 erklärt *πρῆτον* (d. i. *birden*) für türkisch mit der Bed. ‚ganz‘; aber ist das letztere richtig? ‚Ganz‘ heisst auf

herangehen! — ROSEN hatte aus *pilare* ‚ich tödtete‘, *dopili* ‚ich tödtete‘, *ili* ‚tödtete‘, *ojilu* ‚tödteten‘ durchaus richtig einen Stamm *il* erschlossen, während der Verf. neben diesem (und zwar auch in der Gestalt *l*) einen Stamm *pil* ansetzt. *Il-* steht für **qil-*, *pilare* für **pqilare*; das *q* ist verstummt wie in andern Fällen (s. oben S. 385). In ganz entsprechender Weise hat das Mingrelische zu *qvilua* (*v* ist von *u* verschieden) ‚tödteten‘ (= georg. *klwa*): *dopilat* ‚tödteten wir!‘, *dopili* ‚ich tödtete‘. *Dudi ipili* bei TSAGARELI, *Эт. М.* II, 27 = *ყბუღ ცეზა* bezieht sich natürlich auf die 1. P. Ebendasselbst muss aber *pilua*, *dopilua*, *ყბუღაუ* stutzig machen; die Aufklärung finden wir bei P. TS'ARAIA im *მომღე* 1895 Okt. II, 75 (in einem Aufsatz: ‚Die verwandtschaftlichen Beziehungen des Mingrelischen zum Georgischen‘), wo *dopilua* als Erzählungsform der Vergangenheit bestimmt wird, zu übersetzen mit: *ყბუღ (ცოცოუღაუ) მენა*, während *ყბუღაუ* sein würde *qvilua*. Ferner setzt TSAGARELI a. a. O. *dopqilu* dem georg. *მომკლა* gleich; es muss statt dessen heissen *მომკლა* ‚er tödtete mich‘, wir haben auch hier *p-* als Zeichen für die 1. P. als Objekt. Im kaukasischen (*Горник* X, II, 306 (Wtb.) steht *pilendi*, *ყბუღაღ*, aber die betreffende Textstelle S. 288, 20 hat *mušeni bpilendi ma sia?*, *აღბუღ მუ მოხმე მენა ყბუღა?*; ebend. XVIII, 1, 51 (Wtb.) zwar richtig *pile*, *ცეღ ყბუღ*, aber *pilens*, *ყბუღაღაღ* (so ist S. 58 *qvilens* richtig übersetzt) = S. 28 No. 17, 6 *mu pilens*, *აღბ მენა ყბუღაღ*. — Ganz ebenso wie mit dem *p-* von *pilare* u. s. w. verhält es sich mit dem von *pare* ‚ich mache‘, *(do)pi* ‚ich machte‘ (neben *are* ‚du machst‘, *(do)i* ‚du machtest‘, *i* ‚mache‘, *ikums* ‚machend‘, *diu* ‚machen‘). ROSEN glaubt hier einen Stamm *i* zu erkennen, setzt aber ein Fragezeichen dazu; der Verf. schwankt zwischen *i-* und *p-*, gibt aber dem letzteren den Vorzug. Vom Stamm ist in diesen Formen, *ikums* ausgenommen, gar nichts mehr vorhanden; ganz erhalten ist er in georg. *qaw-*. Mit dem passiven (eig. reflexiven) *i-* versehen erhielt das Verb die Bedeutung ‚gemacht werden‘, ‚sein‘. So haben wir denn:

türkisch *bütin* (-un) (daher laf. *bitun* ‚immer‘ S. 102, 5), und türk. *birdem* bedeutet ‚einen Augenblick‘.

georg. *w-qaw*, 3. P. *qo* ‚machte‘ = laf. *pi*, 3. P. ?

georg. *w-i-qaw(i)*, 3. P. *i-qo* ‚war‘ = mingr. *ipqii*, *ipii*, 3. P. *iqu*
= laf. (Bat.) *w-i-χui*, 3. P. *(d-)i-χu*, (At.) *de-w-i-ji*, 3. P. *d-i-u*.

Hierzu ist zu bemerken dass im Mingrelischen nach TSAGARELI S. 10 (§ 3, A, α) das passive *i-* den pronominalen Präfixen vorausgeht; doch hat er S. 70 *wiqii* für *ipqii*. Das mingr. *q* steht für *qv* } *qu* wie in *k'iqana* = *k'iqwana* ‚Welt‘, besonders aber in der oben erwähnten Form *dopqilu* für *dopqvilu*. Im Lafischen ist beim aktiven Verb sowohl *q* als *w* geschwunden: *pi* ist } **pqi* } **p-qw-i*; die 3. P. müsste *u* lauten; wenn der Verf. hörte *kapineri pi* ‚ich beeilte mich‘, konnte er nicht erfragen wie man für ‚er beeilte sich‘ sagt? Übrigens, da hier die Bedeutung von *pi* nicht sehr klar hervortritt (*kapineri* ist Adverb: ‚rasch‘; also wohl ‚ich that es rasch‘, wie ja auch bei uns das Volk sagt: ‚ich machte rasch‘), so hätte er nach PEACOCK *dido gza pi* ‚ich machte einen grossen Weg‘ anführen sollen. In der Mundart von Atina, wie sie bei ROSEN dargestellt ist, verhält sich das passive Verb ganz so wie das aktive; *dewiji* ist } **dewii* } **dewiqi* } **do-wi-qw-i*; und *diu* } **do-i-qw-u* (oder **-qu* } **-qaw* ?). Die Baturer Mundart aber wahrt hier *qw* als *χu* oder *χw*; ERCKERTS *uxwas* (‚er sei‘, unter ‚sein‘) ist gewiss in *ixwas* (Verf. S. 87) zu verbessern = mingr. *ikuas* (ebend.), georg. *iqos*. Wenn *diu* nach ROSEN ist ‚war‘ und ‚gewesen‘, so lässt sich nicht recht begreifen wie *diu* auch ‚machen‘ sein soll; aber noch weniger vermag ich das Part. *ikums* zu erklären. Das Lafische hat auch *oxwenu* im Sinne von ‚machen‘; der Verf. stellt es zu *oxonanu* und weiter zu *oxinapu*, die ebenfalls ‚machen‘ bedeuten; ich denke aber, es gehört zum intransitiven *wixui* u. s. w. und insbesondere zu *ikwen* ‚er wird‘, *ma maxwenen borti* ‚ich mag sein‘.

Der Verf. hat nun unter die Präfixe der zweiten Klasse auch solche eingereiht die bei ihm schon in der ersten Klasse verzeichnet waren. So *ma-* in *matonu* ‚es hat mir gefallen‘. Besonders aber *u-* in *ubars*, *meubari* (*galaši ubars* = georg. *kari uberaws* ‚der Wind bläst [darauf]‘; (*me*)*ubari* = georg. *wubere* ‚ich blies [darauf]‘), *yeutopi* (‚ich hielt fest [ihm]‘; Dativ statt Akkusativ, wie es in verschie-

denen Sprachen bei Verben dieser Bedeutung vorkommt), *kojlauxedi* (‘ich setzte mich ihm zur Seite’, ‘ich flüchtete zu ihm’; -*u-* ist für -*w-u-*; hierzu gehört der Inf. *ilaxonua*). In *ot_uuri* ‘zeige’ wird *o-* für *u-* stehen, vgl. georg. *ut_uwene* ‘zeige ihm’; in andern Fällen ist *o-* unklar.

Das Kapitel über die ‘unpersönlichen’ Verben gibt zu besonders vielen Ausstellungen Anlass. Von diesen Verben, deren Subjekt (das psychologische nämlich) im Dativ steht, sind nur wenige wirklich unpersönlich, subjektlos, d. h. ohne grammatisches Subjekt, wie ‘es friert mich’ = ‘ich friere’, ‘es düstet mich’ = ‘ich dürste’. Mit diesen sind andere persönliche vermengt, wie ‘es ist mir bekannt’ = ‘ich weiss’ (etwas), ‘es wird mir hörbar’ = ‘ich höre’ (etwas). ROSEN hat ganz Recht wenn er jene umschreibt: ‘mir ist Durst’ u. s. w., aber Unrecht wenn er auch diese umschreibt: ‘mir ist Gehör’ u. s. w. und ebenso der Verf. wenn er, ihm folgend, sagt, *mit_ukin* bedeute buchstäblich: ‘il y a science à moi’. Man kann nicht einmal sagen dass bei diesen Verben die 3. P. als grammatisches Subjekt etwas Wesentliches oder gar Unerlässliches ist; es wird das durch die Bedeutung jedes Verbs bestimmt. Während im Georgischen *ak_uws* ‘mir ist’ = ‘ich habe’, weil auf Sachen bezogen, nur in der 3. P. besteht, ist das bei *mqaws* ‘mir ist’ = ‘ich habe’, weil auf lebende Wesen bezogen, nicht der Fall, und man sagt *mqaw_uχar* ‘mir bist du’ = ‘ich habe dich’, *gqawar* ‘dir bin ich’ = ‘du hast mich’ und *wqawar* ‘ich bin ihm’ = ‘er hat mich’ (wo ‘ich’ doppelt ausgedrückt ist). Ebenso wird es sich im Lafischen mit *igonun* oder *ugonun* ‘er hat’ (s. oben S. 389) verhalten. Im einzelnen ist folgendes zu bemerken. 5. *χt_uun* kann der Bedeutung nach (3. P. Praes. von ‘faulen’), *dobχt_ui* ‘ich faulte’ auch der Form nach gar nicht hierher gehören. 7. *tanun* ebenso wenig, seiner Übersetzung im Wtb. (‘il brille’) gemäss; es scheint dass der Verf. -*n* als Zeichen der unpersönlichen Verben ansieht, während es bei intransitiven überhaupt vorkommt, z. B. *mulun* ‘er kommt’. 6. In *bzopon* mag *b-* eher als Dativ denn als Nominativ zu fassen sein. Es stimmt dazu das *u-* von *uzopinunan* ‘(sie) sagten’ S. 104, 26; nur muss dann auch das Substantiv im Dativ stehen, also *hekimepe* ‘die Ärzte’ in *hekimepes* verbessert werden. 8. Auch *andχoro* ‘ich spie’ (im Wtb.

durfte es nicht so eingereiht werden, da *a* keinesfalls stammhaft ist) wird unpersönlich sein, da man dafür auch im Georgischen sagt: *mant'χia*, von *nt'χewa* oder *t'χewa* ‚ausgiessen‘ (also eig. ‚es ergoss sich mir‘), wie ja auch laf. *ontχoru* (das gewiss dasselbe Verb ist wie *andχoro*) ‚begiessen‘ bedeutet (arm. *t'k'anel* ‚speien‘, ‚spucken‘ kann also nichts damit zu tun haben). Es wäre aber entweder *emdχoro* oder die Bed. ‚er spie‘ zu erwarten. 15. *gemiltu* ‚ich glitt aus‘ (‚se glisser‘, wie 14 ‚se plaire‘, 16 ‚se trembler‘ haben ihr ‚se‘ zu verlieren; 17 ist statt ‚se souiller‘ zu lesen: ‚suer‘) wird wohl ein uneigentlich unpersönliches Verb sein; nämlich es wird daneben das Wort für ‚Fuss‘, stehen, wie im Georgischen: *peχi gamisχlta*. Übrigens finde ich im Wtb. dies Wort weder unter *lt* noch sonstwo. 19. Mit der Bedeutung ‚se gratter‘ werden verzeichnet *mat,aminen* 1. P. Praes. und *moit,amini* 1. P. Perf.; sie passt nur für die letztere Form, die aber nicht unpersönlich ist (vgl. mingr. *чамини*, *чечать* STARČ.), die erstere bedeutet offenbar ‚es juckt mich‘. 20. *gwabinen* ‚ich erinnere mich‘ zu *gobi-nap'a* enthält kein Zeichen für die 1. P. als Dativ; *go-wa-* würde die 1. P. als Subjekt ausdrücken, aber dazu passt wieder die Endung nicht. 21. Zu ‚être cuit‘ wird als 1. P. *igiben* gesetzt; das kann nur eine 3. P. des Passivs sein. 22. Bei *knolu* ‚ich gähnte‘ ist wohl das Präfix der 1. P. überhört worden: *mknolu* oder *maknolu* = georg. *mamt'k'nara* (persönlich: *wamt'k'nare*; das Verb mit dem offenbar unorganischen *m-* ist dasselbe wie das lafische; die mingrelische, wahrscheinlich vermittelnde Form steht mir nicht zur Verfügung). 26. Dasselbe muss bei *χoropu* ‚ich liebte‘ der Fall sein, wenn es nicht etwa so viel ist wie ‚er liebte‘ (oder ‚verliebte sich‘). Denn das *-op-* erregt mir Bedenken. ROSEN verzeichnet als Infinitiv *oropu* (*oropa* ‚Liebe‘ in Trapezunt) = mingr. *q'orop'a*, georg. *qwareba*, *-oba*; dies *-op-*, *-op'*, *-ob-*, *-eb-* ist aber ein Zeichen des transitiven Verbs: ‚lieben‘; während ‚geliebt werden‘ durch den reinen Stamm ausgedrückt wird: georg. *miqvars*, mingr. *miq'orsj* ‚ich liebe ihn‘. Diesen Formen als gleichwertig erscheint mir *ma porum* bei ROSEN; der Verf. schreibt das mit Unrecht in einem Wort: *ma* ist Vollpronomen und *porum* steht für **pqorum* (s. oben S. 398 f.). Wegen des *-m* für *-n* vergleiche man

bei ROSEN: *komiskum* und *memašonem*. 27. *komaziru* bedeutet nicht, wie auch Wtb. S. 66 angegeben wird: ‚je t'ai vu(e)‘ (das wäre *koma-ziri*), sondern ‚je l'ai vu(e)‘. Es handelt sich hier, wie bei 29. *dumaširu* ‚ich habe abgenutzt‘, um eine eigene Zeitform, ähnlich dem georg. Prät. III und IV; das Prät. II (Perf. oder Aor.) lautet dazu *kobziri*, *dobširi*. 31. *komšuls* (so auch im Wtb.) ‚ich erinnere mich‘; ERCKERT, dem die Form entnommen ist, schreibt *komšuls*. Bemerkenswert ist die Endung -s, die von den Verben hier sonst nur noch eines aufweist: *bškirons* ‚mich hungert‘ (ERCKERT hat *mšk'ironi*) = georg. *mšiis*, *mšian*, *mšiwa*; doch heisst es z. B. auch *mχomins* ‚mich dürstet‘, *gontanups* ‚es blitzt‘. 32. *galemale* ‚ich habe aufgelöst‘ ist im Wtb. unter *mal* gestellt; aber *ma-* ist ja ‚mir‘, und der Stamm *le*, ohne Präsens- noch Perfektendung, der gleiche wie in georg. *lewa* ‚erschöpfen‘, ‚schwächen‘ u. s. w. *Šuri emale* ‚mon âme s'en va‘ (nicht wie S. 38 ‚l'âme . . .‘) würde georgisch sein *suli ay-melewa*; vgl. bei TŠUBINOW: *guli melewa*, *сероце у меня изнываетъ*. S. 91, 3 *miaminu* ‚mich dürstete‘ wird in *mia-min-* zerlegt; *mia-*figuriert S. 84 als besonderes Präfix, und im Wtb. ist *min* als Stamm eingetragen. Das ist ganz unrichtig. Zu georg. *χmoba* ‚vertrocknen‘ (3. P. Perf. *χma*) haben wir *χmeli*, mingr. laf. *χomola* oder *χomula* ‚trocken‘; dazu weiter laf. *oxominu* ‚vertrocknen‘, und nun unzweifelhaft auch *omini* ‚Durst‘, (mingr. *qumeni* bei ERCKERT); denn laf. *mχomins* ist ‚mich dürstet‘ (so bei ERCKERT; der Verf. hat diese wichtige Form nicht aufgenommen). *Miaminu* steht für **mīχominu*. In *miašuri* ‚ich roch‘ muss das *mia-* anders erklärt werden (da *šur-* allerdings der Stamm ist; vgl. georg. *suneba* ‚riechen‘); es scheint mir dass das Zeichen der 1. P. als Subjekt zwischen *i* und *a* ausgefallen ist: *mi-wa*, aber statt *mi-* erwarteten wir *mo-* (georg. *mousune*).

Es ist befremdlich dass der Verf. gewisse sehr wichtige Verhältnisse der lafischen Konjugation, auf welche allerdings von Seiten der andern kharthwelischen Sprachen kein Licht fällt, nicht erkannt hat. Ich meine die mehrfache Rolle welche der Konj. Präs. (§ 86) spielt. Der Verf. sagt § 72, indem er ROSEN folgt, dass in der Mund-

art von Atina das Präsens, d. h. der Indikativ die Endungen *-áre*, *-áre*, *-asére*, *-atére*, *-atére*, *-anéne* habe. Es wäre zu sagen gewesen dass um den Indikativ zu bilden, an den Konjunktiv *ere*, nach Vokal *re* angesetzt wird, welches die Bedeutung ‚ist‘ hat (so viel hatte schon ROSEN, *Über das Mingrelische* u. s. w. S. 52 gesehen) und im Lafischen sonst als *ren*, *reni*, aber im Mingrelischen als *re*, im Swanischen und Altgeorgischen als *ari* erscheint. In der 3. P. Pl. hat sich das *r* von *-ere* an das vorausgehende *n* angeglichen; bei den unpersönlichen Verben findet sich noch *-anere* (§ 105 f.).¹ Ich glaube hier den Einfluss des Griechischen zu erkennen. Der einfache Konjunktiv ist im Griechischen mit dem Indikativ zusammengefallen und wird nun durch einen Zusatz (νᾶ) von diesem geschieden; im Lafischen ist das Umgekehrte geschehen. Direkt nachgebildet aber ist das lafische Futur, wenigstens das in der Mundart von Batum übliche, dem griechischen: *bd₂ara-minon* ‚ich werde schreiben‘, *d₂aras-unon* ‚er wird schreiben‘, ∼ θέλω γράξω, θέλει γράξη. In dem zweiten Teil erblickt der Verf. § 82 richtig das Verb ‚wollen‘; aber wie kann er dann *d₂ar-a-sunon* u. s. w. abteilen, da doch die 3. P. dieses Verbs *unon* lautet (§ 104)? Dass der erste Teil der Konjunktiv ist, entgeht ihm auch hier; er bezeichnet ihn als den um *a* erweiterten Stamm. Noch deutlicher zeigt sich der Einfluss des Griechischen im umschriebenen Perfekt und Plusquamperfekt des Lafischen (§ 131): *d₂arali miyun* ‚ich habe geschrieben‘, *d₂arali miyutu* ‚ich hatte geschrieben‘ ∼ ἔχω γραμμένο, ἔχαι γραμμένο. Dieselbe Ausdrucksweise ist neuerdings im Georgischen sehr aufgekommen und stammt wahrscheinlich daher.

Ich habe bei weitem nicht alles Unverständliche und Widerspruchsvolle berührt was mir in den mitgeteilten Sprachformen und

¹ Doch treten bei diesen Verben die Formen von ‚sein‘ auch unmittelbar an den Stamm an, und zwar im Sing. *-on* (*min-on*), *-en* (*makizkan-en*), *-n* (*komišku-n*), von *onu* oder *ren* ‚er ist‘, im Plur. *-onan* (*min-onan*), *-ere* (*makizkan-ere*), *-ran* (*komišku-ran*), von *oreran*, *renan* ‚sie sind‘. — In den Liedern von Atina treten an den Konjunktiv im Sing. die Endungen *-en*, *-eren* an, z. B. *gitwasasen*, *dotanaseren*. Über diese Formen erfahren wir aus Wtb. und Gramm. nicht das Nötige.

deren Bedeutungen aufgestossen ist. Vieles ist ja offenbar verhört oder verschrieben, aber Vieles auch lässt sich eben aus dem was bisher vorliegt, noch nicht erklären, und die Grenze zwischen beidem ist gar zu schwer zu ziehen. Ich verzichte darauf die kleineren Versehen oder Druckfehler die nicht schon gelegentlich bemerkt worden sind, nachzutragen, mit Ausnahme der in den Gesprächen enthaltenen, deren Berichtigung nützlich sein dürfte (ich behalte hier die Schreibung des Verf.s bei). Lies S. 102, 14 *kodoiguri* statt *kodoviguri*. 16 *Mu mkitxub* statt *Mum kitxub*. 8 v. u. *oti otx xut* statt *oti xut*. 103, 6 *emus* statt *emuš*. 3 v. u.: *vidamintu* statt *midavintu* (dieser Fehler auch § 28; das Richtige S. 95). 103, 12 v. u. 104, 18 *so nulu?* statt *son ulu?* 104, 7 *gamačasunon* statt *gamabčasunon* (und ebenso S. 39 *mečamuši* statt *mebčasamuši*).¹ 2 v. u. *aci mžora* (so S. 5, 3) statt *acim žora*. 105, 17 v. u. *mogiğa* statt *mogiğa*. 1 v. u. *xopuma minon* (der Infinitiv, nicht der Konj. neben ‚wollen‘, wenn dies seinen eigentlichen Sinn hat; ebenso 106, 5) statt *xopumaninon*. 102, 17 muss die Negation vor *momčab* fehlen; denn *mo* steht als solche doch nur beim Imperativ, und *mo* ist hier Präposition (vgl. *momči* ‚gib‘ S. 105). Manchmal sollte sich die Übersetzung enger an den Text anschmiegen: so ist 103, 4 v. o. und 1 v. u. *ar* ‚une fois‘ (wie das georg. *ert'i*) nicht wiedergegeben; 103, 4 v. u. das *-m-* ‚mir‘ von *momkitxi* nicht; 104, 24 war *ma gavakni* (georg. *me gavigone*) zu übersetzen mit ‚j'ai entendu (dire)‘ statt mit ‚on m'a dit‘; 105, 17 v. u. und 8 v. u. fehlt das ‚vous‘ von *mogiğa*.

Wir danken dem Verf. für das reiche Mahl das er uns aufgetischt hat; aber wir stehen doch recht hungrig auf.

H. SCHUCHARDT.

¹ Auch in *visiminua*, *vsiminu* ‚hören‘ und *wistolama* ‚werfen‘ zu den Stämmen *simin* und *stol* scheint sich das *ci-* der 1. P. verirrt zu haben; aber die Wiederholung eines solchen Vorgangs stimmt mich allerdings bedenklich.

M. A. STEIN, *Kalhaṇa's Rājatarāṅgiṇī*. A Chronicle of the Kings of Kaśmīr. Translated, with an Introduction, Commentary, and Appendices, by —. With 3 maps. 2 vols. Westminster: ARCHIBALD CONSTABLE & Co. 1900, 4°.

„Mit deiner Idee, dass die Inder keine historische Literatur haben, stehst du auf einem veralteten Standpunkt,“ schrieb der unvergessliche BÜHLER schon im Jahre 1877 an seinen Freund NÖLDEKE,¹ und wenige Monate vor seinem jähen Ende sprach er noch AD. KÆGI gegenüber begeistert davon, wie er in dem der Geschichte Indiens gewidmeten Teil des „Grundrisses“ die allgemeine Rede, es habe den Indern der historische Sinn gemangelt, ein für allemal widerlegen werde.² Auch W. GEIGER³ hat unlängst mit Recht darauf hingewiesen, dass schon die zahlreichen Inschriften, die man in Indien gefunden hat, Zeugnis dafür ablegen, dass den Indern der historische Sinn keineswegs abgeht. Dasselbe bezeugen ja auch die Chroniken und Biographien der Buddhisten und Jainas, die ihrer Kirchengeschichte und der Geschichte ihrer Heiligen grosse Aufmerksamkeit zuwandten. Richtig ist nur, dass die indische Geschichtschreibung sich niemals ganz von den Fesseln der Dichtung frei gemacht hat, ja dass sie geradezu bewusst als zur Poesie — zum Kāvya — gehörig auftritt. Das Studium der Geschichte ist nie zu einem Śāstra geworden; die Geschichte wurde nie, wie so viele andere Wissenschaften, in Schulen gelehrt, sondern der Kavi, der Dichter, war es, der in kunstvollen Versen das Leben und die Thaten eines Herrschers — gewöhnlich des Fürsten, dessen Gunst er genoss — besang. Die Werke dieser Dichter, die Caritas, haben natürlich einen panegyrischen Charakter, und die Regeln des Alampkāraśāstra sind für Dichter wie Bāṇa oder Bilhaṇa von grösserer Wichtigkeit als historische Wahrheit. Dass sie aber den-

¹ J. JOLLY, GEORG BÜHLER: *Grundriss* I, 1 A, S. 13.

² KÆGI in dem Nekrolog auf BÜHLER (*Neue Zürcher Zeitung* 1898, s. *Ind. Ant.* xxvii, 362).

³ *Dīpavāṃsa* und *Mahāvāṃsa*, die beiden Chroniken der Insel Ceylon. Erlangen und Leipzig 1901, S. 1 fg.

noch auch als Geschichtsquellen in Betracht kommen, hat BÜHLER zuerst erkannt.¹

Hoch über diesen *Caritas* steht aber das Werk des Kaśmīre Dichters Kalhaṇa, die *Rājatarāṅgiṇī*, sowohl als Geschichtswerk, wie auch als literarisches Produkt, und ihr gebührt ohne Zweifel eine hervorragende Stelle in der Geschichte der indischen Literatur. Obwohl aber dieses Werk längst bekannt war, ist es doch erst durch die Arbeiten STEINS möglich geworden, dasselbe in seiner literarischen und historischen Bedeutung vollauf zu würdigen. Erst STEIN hat uns einen philologisch völlig zuverlässigen Text des Werkes gegeben — in seiner Bombay 1892 erschienenen Ausgabe —, und er ist es wieder, der uns durch die vorliegende Übersetzung das Verständnis des Werkes aufs beste vermittelt und durch die noch wertvolleren Beigaben — Einleitung, Noten und Appendices — die Bedeutung desselben für die Geschichte, Geographie und Ethnographie Kaśmīrs ins rechte Licht gerückt hat.

In einer 145 Seiten starken Einleitung stellt STEIN nach einigen allgemeinen Bemerkungen über die historische Literatur der Inder zunächst die biographischen Daten über Kalhaṇa zusammen, zeigt, mit welchen Literaturwerken er bekannt war, und schildert uns das Milieu und die Zeitumstände, unter denen er lebte. Er gibt uns sodann eine überaus sachliche und verständige Würdigung der *Rājatarāṅgiṇī* als Dichtung und als Geschichtswerk und handelt eingehend über die Textüberlieferung. Darauf folgt eine Darstellung von Kalhaṇas Chronologie und eine kritische Analyse der *Rājatarāṅgiṇī* als Geschichtsquelle.

Kalhaṇa nennt sich den Sohn des grossen Kaśmīr'schen Ministers Caṇpaka, und da er die *Rājatarāṅgiṇī* zwischen 1148 und 1150 geschrieben hat, ist es nicht nur wahrscheinlich, sondern — wie STEIN nachweist — nahezu mit Sicherheit anzunehmen, dass dies derselbe Caṇpaka ist, der als Minister des Königs Harṣa (1089—1101) von Kalhaṇa wiederholt genannt wird. Caṇpaka und

¹ S. die Einleitung zur Ausgabe des *Vikramāṅkadevacarita* (Bombay 1875), p. 3 ff.

Leute aus seinem Haushalt waren es ohne Zweifel, welche als Augenzeugen dem Dichter über die Ereignisse unter König Harṣa und namentlich über das tragische Ende dieses indischen Nero berichtet haben. Dass Kalhaṇa von Geburt ein Brahmane war, und dass er zur Sekte der Śaivas gehörte, geht aus der Art und Weise hervor, wie er in seinem Werk von den Brahmanen spricht und wie er einen König um den anderen wegen seiner śivaitischen Gesinnung preist. Wenn Kalhaṇa von einem König sagt, dass er ein ‚Śiva-Verehrer‘ war, so gebraucht er den Ausdruck oft genau so, wie wenn ein Engländer einen guten und braven Menschen als ‚Christen‘ bezeichnet. Sehr treffend charakterisiert STEIN das Verhältnis Kalhaṇa's zum Buddhismus (Introd. p. 8 sq.). So zweifellos es ist, dass Kalhaṇa selbst ein Śaiva war, so hatte er doch, wie aus zahlreichen Stellen der *Rajataranḡiṇī* hervorgeht, grosse Sympathien für die Buddhisten: er preist nicht nur Aśoka und andere Könige wegen ihrer Stiftungen von Vihāras und Stūpas, sondern zeigt auch eine intime Bekanntschaft mit buddhistischen Lehren und buddhistischer Terminologie und spricht mit unverhohlener Ehrfurcht und Sympathie von ‚Jinas‘ und Bodhisattvas. Das hindert freilich nicht, dass er an einer Stelle (*Rajāt.* I, 184) von der ‚Kalamität der Bhikṣus‘ spricht, welcher der zweite Candradeva ein Ende gemacht, so wie der erste Candradeva die ‚Yakṣa-Kalamität‘ beseitigt hatte. Wenn wir auch annehmen dürfen, dass er an dieser Stelle etwas zu sklavisch einer brahmanischen Vorlage gefolgt ist, und dass der Witz von yakṣaviplava und bhikṣuviplava den zu Sarkasmen sehr hinneigenden Kalhaṇa besonders reizte, so beweisen die Worte doch, dass er fern davon war, sich geradezu zum Buddhismus zu bekennen. Kalhaṇa steht dem Buddhismus genau so gegenüber, wie etwa bei uns ein gebildeter Katholik dem Protestantismus.

Und dass Kalhaṇa ein hochgebildeter und unabhängig denkender Mann war, darüber kann kein Zweifel sein. Als Sohn eines Brahmanen und Ministers hatte er jedenfalls eine gründliche brahmanische Bildung genossen. Er ist sehr belesen, vor Allem ein ausgezeichnete Kenner des *Mahābhārata*, das er oft zitiert. Von an-

deren Werken hat er, wie STEIN nachweist, Bilhaṇa's Vikramāṅkadevacarita und Bāṇa's Harṣacarita eingehend studiert. Zitate aus Varāhamihira's Bṛhatsaṃhitā beweisen seine Bekanntschaft mit Astronomie; und dass er in seine Erzählung gerne literargeschichtliche Daten einflieht, bekundet sein Interesse für Literatur. Unter anderen erwähnt er auch Maṅkha, den Bruder des Alaṃkāra (Rājat. vii, 3354). Dies ist der Verfasser des Śrīkaṇṭhacarita, in welchem, wie STEIN (Introd. p. 12 ff.) in höchst scharfsinniger Weise nachweist, auch Kalhaṇa unter dem Namen Kalyāṇa von Maṅkha als zeitgenössischer Dichter gerühmt wird. Kalhaṇa ist eine Apabhraṃśaform für das Sanskrit Kalyāṇa.

Kalhaṇa nennt sich selbst einen Kavi und, ebenso wie die oben erwähnten Caritas, ist auch die Rājatarāṅgiṇī zunächst ein Kāvya, ein Kunstgedicht. Aber ungemein vorteilhaft sticht Kalhaṇa von dem gewöhnlichen Kavi oder Kunstdichter ab, indem er in der Darstellung von Charakteren nicht blosse Typen — weisse Helden und schwarze Schurken —, sondern ungemein realistisch dem Leben nachgezeichnete individuelle Charaktere lebendig vor uns hinstellen weiss. Ich erinnere nur an den gutmüthigen Schwächling Ananta (Rājat. vii, 142 ff.), der sich zuerst von leichtsinnigen Freunden und dann von seiner Frau leiten lässt und schliesslich von der letzteren überredet wird, auf den Thron zu verzichten, um seinen Sohn krönen zu lassen. Geradezu Meisterstücke der Charakteristik sind die Porträts, welche Kalhaṇa von Harṣa (Rājat. vii, 869 ff.) und von Sussala (Rājat. viii, 482 ff.) entwirft. Mit viel Humor und Sarkasmus schildert er Leute aus dem Volk, wie Bhadrēśvara, die ohne jedes Verdienst aus den niedrigsten Lebensstellungen zu hohen Ämtern und Würden gelangen.

Aber auch manche Episoden, manche Schilderungen und poetische Bilder zeigen uns Kalhaṇa als einen hervorragenden Dichter. Ich hebe hervor das tragische Ende des Königs Yudhiṣṭhira I. am Ende des ersten Buches, die Schilderung der Hungersnoth (Rājat. i, 17—25), welche durch einen Schneefall, ‚der dem grimmigen Lachen des Todesgottes glich‘ (i, 19), veranlasst wurde, die Geschichte von

König Sandhimat, seine wunderbare und grausige Wiederbelebung durch die Hexen (II, 82 ff.), die Schilderung seines frommen Wandels und schliesslich die pathetischen Worte, mit denen er sich vom Throne lossagt (II, 153 ff.). Namentlich aber sind es die lebenswahren Schilderungen des siebenten und des achten Buches — die Selbstverbrennung der Sūryamati, die von Kalhaṇa selbst (VII, 1728) mit einem zweiten Rāmāyaṇa oder Bhārata verglichene Geschichte von König Harṣa, die Ermordung des Sussala u. a. m. —, die uns Kalhaṇa als einen wahren Dichter zeigen.

Während er aber einerseits ein Dichter ist und sein Werk mit gutem Recht als Dichtung aufgefasst wissen will, ist er doch auch ein Historiker. Ausdrücklich erklärt Kalhaṇa, dass es Sache des Dichters ist, Geschichte zu schreiben. ‚Wer anders als die Dichter, die dem Weltschöpfer gleichen und reizende Schöpfungen vorzuführen im Stande sind, vermöchte die vergangenen Zeiten den Menschen vor die Augen zu bringen!‘ (Rājat. I, 4). Aber nur den Dichter erkennt er für des Lobes wert, ‚dessen Wort, wie das eines Richters sich von Liebe und Hass fern hält, wenn er die Thatsachen der Vergangenheit berichtet‘ (I, 7). In der That ist Kalhaṇa nicht, wie der typische Kavi, ein Fürstendiener gewesen; und wenn er auch vielleicht nicht immer ganz unparteiisch ist, so macht es doch stets den Eindruck, dass er nicht nur die längst vergangenen, sondern auch die von ihm oder seinen nächsten Angehörigen miterlebten Zeiten *sine ira et studio* schildern wollte, und sein Urteil ist zumeist von einer hohen sittlichen Weltanschauung eingegeben. Er ist nicht nur Dichter, sondern auch Philosoph und Moralist, und mehr als sonst im Kāvya üblich, flicht er in seine Erzählung moralische Sentenzen und Maximen ein. Ja, ihm ist (wie STEIN, *Introd.* p. 35 fg., sehr richtig ausführt) das Lehren der Moral, des Dharma, der eigentliche Endzweck der Geschichtsschreibung. Nichtsdestoweniger hat er sich weit mehr, als man von einem Inder zu erwarten geneigt ist, um historische Wahrheit gekümmert. Er nennt uns die Quellen, die er für sein Werk benützt hat, frühere Geschichtswerke, deren Titel er auch anführt; ja er

erklärt ausdrücklich, dass er auch Inschriften benützt habe (I, 15), und STEIN weist aus dem Werke selbst nach, dass Kalhaṇa geradezu den Titel eines Altertumsforschers verdient, der sich auch für Münzen und alle Arten von alten Denkmälern, desgleichen für Volks-sagen, Legenden, Sprichwörter u. dgl. interessierte (Introd. p. 26). Freilich dürfen wir nicht historische Kritik bei ihm erwarten. Er berichtet, wie das jeder Inder thun würde, die Sagen der Vorzeit mit naivem Glauben in ihre volle Zuverlässigkeit, und dass dieser oder jener König durch Zauberei getötet wird, steht für ihn ebenso fest, wie wenn er vom Tode durch das Schwert oder durch Gift erzählen würde. In Bezug auf Chronologie aber ist er so unzuverlässig, wie nach dem von STEIN (Introd. p. 32) zitierten Worte Albēruṇi's die Inder überhaupt sind: ‚Leider schenken die Inder der historischen Folge der Dinge nicht viel Aufmerksamkeit, sie sind sehr nachlässig in der Aufzählung der chronologischen Reihenfolge ihrer Könige, und wenn man sie zu einer Aufklärung drängt, und sie nicht wissen, was sie sagen sollen, so sind sie gleich bereit, Geschichten zu erzählen.‘

Dass aber die Rājatarāṅgiṇī dennoch für die Geschichte Kaśmīrs und Indiens überhaupt mit Nutzen als Quelle verwendet werden kann, hat STEIN in einer eingehenden Prüfung von Kalhaṇa's chronologischen Daten (Introd. pp. 56—70) und einer sorgfältigen kritischen Analyse des ganzen Werkes (Introd. pp. 71—129) zur Genüge gezeigt.

Die Rājatarāṅgiṇī verdient aber nicht nur als Dichtung und als Geschichtswerk mehr Aufmerksamkeit, als ihr bisher zu Teil geworden, sondern sie ist auch als kulturgeschichtliche Quelle von hervorragender Bedeutung und lange noch nicht genügend ausgebeutet. Die lebenswahren und, in den letzten beiden Büchern wenigstens, direkt dem Leben entnommenen Schilderungen Kalhaṇa's gewähren uns einen Einblick in das indische Kulturleben im 11. und 12. Jahrhundert, wie wenige Werke der indischen Literatur. Während in anderen Werken der indischen Kunstpoesie die Schilderungen zu meist mehr oder weniger schattenhaft und seablondenhaft sind, schil-

dert uns Kalhaṇa meist nur Thatsachen des wirklichen Lebens und seine Angaben über religiöse und soziale Verhältnisse können als zuverlässige ethnographische Zeugnisse angesprochen werden.

Namentlich für die Geschichte der indischen Religionen und des Sektenwesens ist die Rājatarāṅgiṇī sehr lehrreich. Von dem alten brahmanischen Kult und den alten vedischen Göttern ist wenig die Rede. Nur die Śrāddhas wurden jedenfalls wie vor Alters gefeiert (vgl. i, 162; iii, 265; vi, 254; viii, 140). Doch war der Einfluss der Brahmanen immer noch ein grosser, Schenkungen von Land (Agrahāra)¹ wurden ihnen gemacht, und den Königen gegenüber bedienten sie sich oft der furchtbaren Waffe des Prāyopaveśa, des freiwilligen Fastens. Dieser merkwürdige Brauch wird un-
gemein häufig in der Rājatarāṅgiṇī erwähnt: die Brahmanen fasten, zum Selbstmord entschlossen, so lange, bis der König, um nicht die Schuld des Brahmanenmords auf sich zu laden, nachgibt und ihren Willen thut. Ja, es scheint eigene Beamte gegeben zu haben, welche mit der Beaufsichtigung von Prāyopaveśafällen betraut waren (prāyopaveśādhikṛta, vi, 14)². Brahmanenmord ist immer noch die grösste Sünde. Das Verbrechen des Brahmanenmordes folgt dem Mörder als Gespenst nach, und um den Mörder zu entdecken, müssen die Verdächtigen dreimal um den Tempel des Lokalgottes herumgehen, bis man hinter dem Schuldigen die Fusspuren des Brahmahatyā-Gespenstes auffindet (iv, 103 fg.). Von den in den Dharmaśāstras vorgeschriebenen Ordalien erwähnt die Rājatarāṅgiṇī häufig das Weihwasser-Ordal (kośa), welches darin besteht, dass man ein Götterbild in Wasser badet und dem Beschuldigten davon zu trinken gibt; wenn dann ihm oder seinen nächsten Verwandten innerhalb einer bestimmten Frist ein Unglück zustösst, gilt er als der Schuldige.³ In Bezug auf den Seelenwanderungsglauben, die Schicksalsvorstellungen und den Glauben an das Karman herrschen in dem Kaśmīr des

¹ Siehe STEIN'S Index s. v. *agrahāra*.

² Siehe STEIN, Introd. p. 36 fg. und Index s. v. *prāyopaveśa*.

³ Siehe STEIN'S Anmerkung zu v, 326 und Index s. v. *kośa*.

Kalhaṇa durchaus die allgemein indischen Vorstellungen.¹ Gegen das Schicksal, welches dem Menschen auf die Stirn geschrieben ist, vermag keine Macht etwas. So findet Īśāna auf der Stirne des ermordeten Saṃdhimati den Vers geschrieben: ‚Er wird ein Leben der Armut haben, zehn Jahre im Gefängnis zubringen, auf dem Spiesse sterben und doch noch einen Thron besteigen‘ — und in der That wird Saṃdhimati durch Zauberei wieder belebt und gelangt zu dem Thron (II, 77 fg., 89 ff.).

Die vorherrschende Religion in dem Kaśmīr des 11. und 12. Jahrhunderts und wahrscheinlich schon einige Jahrhunderte vorher war wohl der Śivaismus. Wenn Kalhaṇa von einem Herrscher Kaśmīrs das Beste sagen will, dann rühmt er ihn als einen Verehrer des Śiva. Höchstes Verdienst ist es, Śivatempel zu errichten und Liṅgas zu weihen. Selbst ein schlechter und grausamer König, wie Mihirakula, dachte doch daran, durch Gründung von Śivatempeln ‚religiöses Verdienst einzusammeln‘ (I, 305 ff.). Pravarasena II., der im Hause eines Töpfers aufwächst und die Töpfersleute für seine Eltern hält, gibt schon als Knabe nicht nur Beweise seiner königlichen Herkunft, sondern auch seiner Anhänglichkeit an Śiva: Wenn die Töpfersleute ihm Thon gaben, um Töpfe u. dgl. zu machen, so machte er nur immerzu ganze Reihen von Śivaliṅgas (III, 114). Das höchste Ziel frommer Könige ist es, nach ihrem Tode mit Śiva vereinigt zu werden (I, 152 und sonst). Ein heiliges Land ist Kaśmīr nicht nur durch die von den Frommen gestifteten Śivatempel und Tirthas, sondern auch durch die von der Natur selbst geschaffenen (svayambhū) Heiligtümer, wie Śivaliṅgas, d. h. Felsen in Form von Liṅgas u. dgl. (II, 136; vgl. I, 113; VII, 2430). Die Tempel und Tirthas wurden von Purohita-Corporationen (parṣad)² in Stand gehalten, wofür diese von den frommen Pilgern entlohnt und von den Königen mit Land (Agrahāra) beschenkt wurden.

Neben der Verehrung des Śiva tritt die des Viṣṇu weit in den Hintergrund. Wie ein Märchen aus Tausendundeinenacht liest

¹ Vgl. Introd. p. 35 fg.

² Siehe STEIN's Anm. zu II, 132.

sich die Geschichte von König Raṇāditya, der Bhramaravāsini, die Śakti des Viṣṇu, zur Frau erhielt (III, 392—459). Raṇāditya ist selbst ein Śiva-Verehrer, als er aber einst ein Śivabild errichten wollte, setzte sich durch die Macht der Raṇārambhā ein Viṣṇu auf den Sockel. Es tritt in dieser merkwürdigen Geschichte von Raṇeśvara und Raṇasvāmin (III, 439 ff.) eine Art Rivalität zwischen Viṣṇu und Śiva zu Tage. Verhältnismässig selten werden Stiftungen von Viṣṇu-tempeln erwähnt. König Mātrgupta gründete einen solchen (III, 263), desgleichen der Höfling Bhaṭṭa Phalguṇa (VI, 168) und auch V, 99 werden zwei Viṣṇutempel genannt. Der König Lalitāditya-Muktāpīḍa stiftet im Reich der Amazonen (strīrajya) ein Viṣṇubild, das zwischen zwei Magneten in der Luft schwebte (IV, 185). Derselbe König stiftete aber auch ein Vihāra mit einem Stūpa (IV, 188) und errichtete Buddha-statuen (IV, 200 ff.), während seine Frauen und Minister sowohl Śiva-tempel als auch buddhistische Vihāras gründeten (IV, 207 ff.).

Dies ist ein lehrreiches Beispiel für das Verhältnis der Sekten in Kalhaṇa's Zeit. Auf die eigentümliche Stellung, welche Kalhaṇa dem Buddhismus gegenüber einnimmt, habe ich bereits oben hingewiesen. STEIN (Introd. p. 9) erinnert daran, dass 'schon Jahrhunderte vor Kalhaṇa der Buddhismus und die orthodoxen Glaubensbekenntnisse in Kaśmīr friedlich neben einander existierten' und zum grossen Theile mit einander verschmolzen waren; dass Buddha längst zu einer der Avatāras des Viṣṇu geworden war, und dass das brahmanische Nīlamatapurāṇa die Feier des Geburtstages des Buddha als ein grosses Fest vorschreibt. Er macht auch darauf aufmerksam, dass ähnliche Verhältnisse auch in anderen Teilen Indiens nachweisbar sind. Die Art und Weise nun, wie gerade in der Rājataran᠅inī vom Buddhismus gesprochen wird, ist ungemein lehrreich. Wiederholt hören wir, dass fromme Śiva-Verehrer buddhistische Vihāras und Stūpas stiften oder Buddhastatuen¹ errichten, und dies wird ihnen als hohes Verdienst angerechnet. So wird Jalauka von

¹ Buddhastatuen werden besonders häufig erwähnt, s. III, 355, 464; IV, 259 bis 262; VI, 172; VII, 1097; VIII, 1184.

einer Hexe zur Gründung eines Vihāra veranlasst, was ihn aber nicht hindert, weiter ein frommer Śaiva zu bleiben und schliesslich mit Śiva vereinigt zu werden (I, 131 ff. 152). Mit den Ordensregeln scheinen es die Kaśmīrer Buddhisten nicht sehr genau genommen zu haben. Denn von einer Königin wird erzählt, dass sie ein Vihāra baute, in dessen einer Hälfte die Mönche untergebracht waren, die den Vorschriften gemäss lebten, während die andere Hälfte für diejenigen ‚Mönche‘ reserviert war, die Weib und Kind hatten und einen Haushalt führten (III, 12).

Die Idee der Ahimsā ist, ebenso wie das Aszetenwesen, wohl älter als der Buddhismus, und wenn von Kaśmīrschen Königen erzählt wird, dass sie sich als Aszeten zurückziehen (III, 320 ff.), oder dass sie das Ahimsāgelübde auf sich nehmen und das Töten von Tieren verbieten, so dürfte dies kaum erst dem Einfluss der buddhistischen Lehre zuzuschreiben sein. Preist ja doch schon Manu (III, 46 ff.) die Ahimsā, und in der Chāndogya-Upaniṣad III, 16, 4 wird ahimsā neben Askese, Freigebigkeit, Redlichkeit und Wahrhaftigkeit als die wahre Dakṣiṇā gepriesen. So wird von König Jalauka, der das Töten von Lebewesen aufgegeben hatte, ausdrücklich gesagt, dass er ein Śaiva war, der die Redeweise der Bauddhas (bauddhabhāṣā) nicht verstand (I, 133–135). Kalhaṇa erwähnt allerdings den Buddha und die Bodhisattvas als besondere Feinde des Tötens lebender Wesen. So heisst es von Meghavāhana, dass er durch seinen Edelmuth selbst die Bodhisattvas, die mit allen Wesen Mitleid haben, übertraf, und dass er ‚wie ein Jina‘ das Töten hasste. Dieser König liess durch Trommelschlag im ganzen Reiche verkünden, dass kein lebendes Geschöpf getödet werden dürfe, und er gewährte aus seiner Privatschatulle den Fleischern u. a. eine Entschädigung für den Verlust, den sie in Folge dieses Gebotes erlitten. Unter seiner Herrschaft wurden an Stelle der Opfertiere aus Teig gemachte Tierfiguren beim Opfer verwendet. Allen von ihm besiegten Fürsten nimmt er das Ahimsāgelübde ab (III, 4–7, 29). Ein anderer König, Mātṛgupta, verbietet die Tieropfer und bringt Grütze aus pulverisiertem Gold bei den Opfern dar (III, 256). Ein lokales

Ahiṃsāverbot gab König Avantivarman aus, indem er das Töten von Fischen und Vögeln beim Mahāpadmateich für alle Zeit untersagte (v, 119). Derselben ‚buddhistischen‘ Idee des Mitleids oder der Nächstenliebe — wir können sie als ‚buddhistisch‘ bezeichnen, wenn wir auch annehmen, dass sie älter ist, als der Buddhismus, weil sie in demselben und durch denselben doch erst allgemein und volkstümlich geworden ist — entspringt auch die Gründung von humanitären Anstalten, wie solche in buddhistischen Schriften öfters erwähnt werden. Auch Kalhaṇa erzählt von dem König Raṇāditya, dass er ein Hospital (ārogyaśālā) gegründet habe (iii, 461).

In grellem Gegensatz zur Ahiṃsālehre stehen die Menschenopfer, welche der Kult der Göttin Durgā heischt, die auch in Kaśmīr ihre Verehrer gefunden hat. König Baka wurde mit hundert Söhnen und Enkeln von einer Zauberin dem ‚Devīcakra‘ geopfert (i, 333). Unter der Regierung des schon erwähnten Meghavāhana will ein Kirāta der Caṇḍikā (Durgā) einen Menschen opfern, um seinen erkrankten Sohn vom Tode zu erretten. Da kommt der König dazu und bietet, um die Verletzung des Ahiṃsāgebotes zu verhindern, dem Sohn des Kirāta das Leben zu retten und der Göttin Durgā gerecht zu werden, sich selbst als Opfer dar; er ist schon im Begriffe, sich den Kopf abzuschneiden, als er von Varuṇa zurückgehalten wird (iii, 33 ff.). Noch eine zweite ähnliche Geschichte wird von demselben König erzählt (iii, 82 ff.).

Neben den erwähnten Kulturen und religiösen Anschauungen finden wir als besonders charakteristisch für Kaśmīr den echt volkstümlichen Schlangenkult und den Glauben an die Nāgas in der Rājatarāṅgiṇī vielfach bezeugt. Die Schlangensagen knüpfen sich namentlich an die Flüsse und Seen, wo die Nāgas in Form von Schlangen wohnen. Die Bergseen und Quellen heissen auch selbst ‚Nāgas‘, und sie waren ursprünglich wohl selbst die Schlangengottheiten, ehe sie als die Wohnstätten derselben aufgefasst wurden. Kaśmīr ist ungemein reich an Seen und Quellen, welche alle als heilige Kultstätten und Tīrthas (Wallfahrtsplätze) gelten.¹ Ganz Kaś-

¹ Vgl. STEIN, vol. II, p. 367, und Anm. zu I, 30.

mīr steht unter dem Schutz des Nīla, des Oberherrn der Nāgas (i, 28). Śaṅkha, Padma und andere Nāgas verweilen gerne in Kaśmīr (i, 30). Mit den Nāgas ist das Heil des Landes innig verknüpft. Ein dravidischer Zauberer wollte den Nāga Mahāpadma sammt seinen Unterthanen aus Kaśmīr entführen, um ihn zum Zweck der Bewässerung eines trockenen Landstriches zu verkaufen. Um dies zu bewerkstelligen, trocknet der Zauberer mittels Pfeilen, die er mit Zaubersprüchen abschießt, den Teich aus, worauf im Schlamm eine Schlange mit Menschenangesicht, eine Spanne lang, zusammen mit vielen kleineren Schlangen gesehen wird. Nur durch das Auftreten des Königs Jayāpīḍa wird er daran verhindert, mittels Zauber den Nāga sammt seinem Gefolge zu entführen (iv, 592 ff.). Der in einem Teiche wohnende Nāga Piṇḍāraka verwandelt sich in einen Šakal und wird so die Ursache des Untergangs eines Daradfürsten, der sich dadurch gegen ihn vergangen hat, dass er auf die Fische in dem Teich geschossen (vii, 169 ff.). So wie die Schlangengottheiten in Bergseen und Bergquellen wohnen, so sind sie auch — nach der bekannten, weltweit verbreiteten Vorstellung — Schätze- hüter, denn die Schätze, d. h. kostbare Metalle und Edelsteine, finden sich ja in den Bergen. Der eben erwähnte König Jayāpīḍa verlangt vom Nāga Mahāpadma als Lohn für seine Hilfe, dass er ihm den Goldberg erschliesse, was der Nāga aber mit einer Zurechtweisung verweigert; aber er zeigt ihm einen Berg mit einer Kupfermine (iv, 605 ff.). Schätze sind bloss der Erde und der Schlange bekannt (iii, 108). Wenn jemand, um einen schon weggenommenen Schatz zu heben, die Schlange, welche denselben bewacht, tötet, so ladet er nur Sündenschuld auf sich, ohne dabei etwas zu gewinnen (vii, 136). Die Nāgas erscheinen aber auch in Menschengestalt, gehen öfters mit Menschen eheliche Verbindungen ein und sind denselben oft von Nutzen. König Jalauka begab sich in die Nāgateiche und hatte dort Umgang mit Nāga-Jungfrauen (i, 111). Ein Nāga bietet sich ihm als Reitpferd dar, damit er nur alle Tīrthas besuchen könne (i, 114). König Durlabhavardhana, der Begründer der Kārkoṭyadynastie, ist der Sohn des Nāga Kārkoṭa (iii, 490, 529 fg. STEIN,

Introd. p. 86 fg.). Dem jungen Brahmanen Viśākha erscheinen die Töchter des Nāga Suśravas in Gestalt schöner Jungfrauen, und er heiratet eine derselben (I, 203 ff.). Sie ist ihm eine treue Gattin, aber König Nara verliebt sich in sie und will sie mit Gewalt entführen. Da flüchtet Viśākha mit seiner Frau zu seinem Schwiegervater, dem Nāga, und dieser erhebt sich wütend aus seinem Teich, sendet schreckliche Wolken und vernichtet den König sammt seiner Stadt mit einem Regen von Donnerkeilen. Seine Schwester, die Nāgī Ramanyā, eilt ihm aus dem Gebirge zu Hilfe, Steine herbeschleppend. Ehe sie aber noch nach Narapura kam, hörte sie, dass ihr Bruder schon die Vernichtung der Stadt beendet habe; da kehrte sie um und liess die Steine zwischen den Dörfern zurück (I, 244 ff., 263 ff.). Mit Recht erinnert STEIN (Anm. zu I, 263—265) an Alpensagen, wo die Entstehung grosser Steinwüsten durch ähnliche Sagen erklärt wird. Mit Wolken und Wetter stehen die Nāgas in engster Verbindung. Die alte vedische Vorstellung von der Wolkensehlang, die noch im Epos fortlebt — ich erinnere an Mahābh. I, 37, 21: „Andere Nāgas sagten: Als blitzbewehrte Wolken lasst uns das entzündete Feuer auslöschen“ — ist auch im Volksglauben stets lebendig geblieben. Durch den überhandnehmenden Einfluss der Bauddhas wurden einmal die Opfer vernachlässigt, und auch die Nāgas erhielten nicht ihre Opferspenden; darüber erzürnt, sandten sie verheerende Schneefälle. Erst Gonanda III. stellte den alten Kaśmīr'sehen Schlangenkult wieder her, und die Schneefälle hörten auf (I, 179—185). Der Nāga Suśravas setzt sich in Besitz des Getreides, indem er Hagel und Regengüsse sendet (I, 239). Die Nāgas bedeckten einst in der Gestalt von Wolken das Firmament. Da fürchteten die Bauern einen Hagelsturm und, um ihre Ernte besorgt, schrien sie in Hörweite des Königs Meghavāhana: „Dieb, Dieb.“ Der König stets bereit seinen Unterthanen zu helfen, sagt: „Der Dieb soll gefesselt werden.“ In Folge dieses Ausspruchs fielen die Nāgas in Fesseln. Erst auf die Fürbitte der Nāgafrauen wurden sie durch Meghavāhana's Machtwort wieder von ihren Fesseln befreit (III, 16 bis 26).

Noch einer echt volkstümlichen Seite des religiösen Lebens, die in der Rājatarāṅgiṇī sehr stark hervortritt, sei hier kurz gedacht: des Glaubens an Zauberei. Das Goldmachen mit Hilfe von Zauberei wird mehrfach erwähnt (I, 110; IV, 246 ff.). Die Brahmanen können durch Zauber (abhiçāra) über die Könige grosses Ungemach bringen (IV, 112, 122, 124). An die Hexenszenen in ‚Faust‘ und ‚Macbeth‘ erinnert die Geschichte von Sandbimati, der hingerichtet worden ist und von Hexen wieder lebendig gemacht wird (II, 65 bis 111). Ein auch schon im Epos erwähnter Zauber ist das Hervorbringen eines bösen Geistes durch ein Haaropfer (keśāhoma, VII, 18).¹

Ich habe über die Bedeutung der Rājatarāṅgiṇī für die indische Religionsgeschichte etwas eingehender gehandelt. Es würde zu weit führen, wollte ich mit gleicher Ausführlichkeit darthun, dass auch für die Staats- und Privatalterthümer die Rājatarāṅgiṇī eine ergiebige Quelle ist. Nur dies sei erwähnt, dass STEIN gerade diese Dinge in den äusserst wertvollen Anmerkungen zu seiner Übersetzung sehr eingehend besprochen hat. Manche dieser Anmerkungen sind zu förmlichen Essays geworden, so insbesondere der schöne Artikel über den Dinnāra und das Kaśmīr'sche Geldsystem (Note H, vol. II, pp. 308—328).

Wenn aus dem Gesagten zur Genüge hervorgeht, dass die Rājatarāṅgiṇī als Dichtung und als Geschichtswerk ebenso wie um ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung willen besser bekannt zu sein verdient, als sie es bisher war, so wird man das Verdienst der STEIN'schen Übersetzung, durch welche dieses Werk auch weiteren Kreisen zugänglich gemacht wird, zu würdigen wissen. Die Übersetzung liest sich fließend und gibt doch den Sanskrittext so genau wieder, als es nur mit den Erfordernissen der englischen Sprache sich verträgt. Wir würden aber der grossen Arbeit STEIN's nicht gerecht werden, wenn wir sie bloss als ‚Übersetzung‘ beurteilen würden. STEIN gibt nicht nur einen erschöpfenden und namentlich

¹ Vgl. auch STEIN's Introd. p. 31 und Index s. v. *witchcraft* und *witches*.

in Bezug auf die ‚Realien‘ geradezu meisterhaften Commentar zu dem von ihm übersetzten Werk, sondern er hat auch in einer Reihe von Appendices (Vol. II, pp. 273—303, 329—344) über wichtige geographische Fragen, die in Bezug auf einige von Kalhaṇa erwähnte Lokalitäten aufgeworfen worden sind, eingehend gehandelt, und — last not least — in seinem *Memoir on the Ancient Geography of Kaśmīr* (Vol. II, pp. 345—494) eine geographische Arbeit geliefert, in welcher die gesammte auf Kaśmīr bezügliche Literatur verwertet und durch eigene an Ort und Stelle gemachte Forschungen reichlich ergänzt wird. STEIN ist ein genauer Kenner Kaśmīrs und hat wiederholt Wochen und Monate in dessen Bergen und Thälern zugebracht, und die genaue Lage vieler von Kalhaṇa erwähnter Tempel und Tīrthas ist erst durch STEIN's auf Autopsie beruhende Forschungen aufgeklärt worden.

Schliesslich sei noch erwähnt, dass ein ausführlicher Index den Gebrauch dieses prächtigen Werkes, für das Sanskritisten, Geographen, Historiker und Ethnologen STEIN dankbar sein müssen, wesentlich erleichtert.

M. WINTERNITZ.

Kleine Mittheilungen.

Georg. ∇ , \beth = ts' , ts' . — Im Georgischen, von andern kaukasischen Sprachen zu schweigen, und im Armenischen gibt es zwei Paare dentaler Affrikaten, solche die mit offenem und solche die mit geschlossenem Kehlkopf hervorgebracht werden, oder um mich der Kürze wegen dem georgischen Sprachgebrauch anzuschliessen, weiche (mehr oder weniger aspirierte) und harte. Die Schriftzeichen dafür sind:

∇	ts'	g
h	ts'	z
∇	ts'	d
\beth	ts'	d .

So Baron USLAR, О составленіи азбукъ кавказскихъ языковъ (*Этнография Кавказа* I, II) S. 51, abgesehen von der lateinischen Umschreibung. SIEVERS, *Phonetik*⁴ S. 164, § 429 setzt die Hauchzeichen über den ersten Buchstaben: \acute{ts} , \acute{ts} , \grave{ts} , \grave{ts} ; ich halte das nicht für passend, denn in den beiden letzten Fällen wird, wie er ja selbst hervorhebt, auch die Spirans noch mit Kehlkopfvverschluss gesprochen, und in den beiden ersten höre ich, soweit das Georgische in Betracht kommt, das h als eine Fortsetzung der Spirans. Ich vermag keinen Unterschied zwischen ∇ , h und unserem z , *tsch* in *Zahn* ($ts'an$), *Tscheche* ($ts'ëxe$) zu entdecken, und entsinne mich nicht je $t'sān$,

t'sēye o. ä. gehört zu haben; dennoch nimmt SIEVERS *t's*, *t's* für das Deutsche in Anspruch. Ich vermute dass wenn HÜBSCHMANN im Armenischen *t's*, *t's*, und FINCK *t's*, *t's* schreibt, damit doch nichts Anderes gemeint ist als *ts'*, *ts'*. FR. MÜLLER im *Grundriss* hat die beiden georgischen Affrikatenpaare miteinander verwechselt, nämlich *ṽ*, *ḷ* als *tsh*, *tsh* gefasst. Ich habe in meiner Schrift *Ueber das Georgische* (1895) S. 11 auf diesen Irrtum aufmerksam gemacht; aber FR. MÜLLER ist bei seiner Umschreibung verblieben: *Ueber den Ursprung der gruzinischen Schrift* (1897) S. 7 (wo *ṽ* und *ḷ* arm. *g* und *z* gleichgesetzt werden) und *Die Transscription fremder Alphabete* (1897) S. 11. Leider habe ich mich nicht mehr hierüber mit ihm aussprechen können; ich weiss nicht ob er meine Darlegung übersehen oder einen Grund gehabt hat an ihrer Richtigkeit zu zweifeln; dann wäre es freilich zu erwarten gewesen dass er ihn bei einer dieser Gelegenheiten vorgebracht hätte. Eine Ähnlichkeit zwischen den betreffenden georgischen und armenischen Buchstaben besteht, wie FR. MÜLLER selbst einräumt, nicht; sie würden sich auch nicht hinsichtlich ihrer Stellung im Alphabet entsprechen, wenigstens durchaus nicht im absoluten Sinn, und im relativen nur insofern als die harten Affrikaten beiderseits den weichen vorausgehen würden. Hingegen decken sich bei MÜLLERS Annahme die beiden Paare der einen Seite mit denen der andern nicht hinsichtlich der innern Folge, während sie das wiederum tun wie ich sie bestimme. Man vergleiche:

georg.	(28)	<i>t's' ts' . ts' t's'</i> (6)
arm. (13)	<i>ts' ts' ts' ts'</i> (5).	

Wer nicht durch unmittelbare Beobachtung sich über den Lautwert von *ṽ*, *ḷ* vergewissern kann, der möge zunächst bemerken wie diese mit harten, aber *ḡ*, *ḥ* mit weichen Verschlusslauten sich zu verbinden pflegen, so im Anlaut *ṽḡ*, *ṽḥ*, nicht *ṽḋ*, aber *ḡḋ*, nicht *ḡḣ*, *ḡḵ*, nicht *ḡḵ*, aber *ḡḵ*, nicht *ḡḵ*, *ḡḵ*; entsprechend im Inlaut, man beachte besonders Fälle wie *ḡḵḡḡ* = *ḡḡḡḡ*. Sodann zeigen diejenigen Wörter welche dem Georgischen und dem Arme-

nischen gemeinsam sind, die angegebene Entsprechung zwischen den Affrikaten, z. B.:

წები ,Ritus' ბէս
 წინწილი ,Cymbel' ծնծղայ
 წრე ,Kreis' ծիր Gen. ծրի
 խաճաճი ,Schach' ճառքակ
 լեզբարձի ,wahr' ճշմարիտ
 լրացի ,Lampe' ճրակ.

Anderseits հոնքի ,Motte' ցեց, հան = ցան ,Handvoll Maulbeerzweige' (für die Seidenwürmer) ցախ ,Zweige' u. s. w.

Aber noch aus einer zweiten Quelle entspringt Verwirrung in Bezug auf den Lautwert von წ und ჳ. Er braucht nicht unmittelbar falsch erfasst zu werden, er kann es auch erst durch die Umschreibung hindurch. Unsere Hilfszeichen sind insgesamt konventionell; manche aber, wie ' ', die ich eben deshalb vorziehe, besitzen doch eine allgemeinere Bedeutung, während z. B. der Punkt unter dem Konsonanten jeder beliebigen Differenzierung dient, hier den kakuminalen, dort den emphatischen Laut bedeutet, in den Sprachen des Kaukasus wieder etwas Anderes. Diese Differenzierung selbst bildet nun eine gleichsam noch höher gelegene Quelle des Irrtums. Es entspricht nämlich unsern wissenschaftlichen Zwecken keineswegs irgend einen fremden Laut in der Schrift als die Abart eines uns zufällig vertrauten Lautes zu kennzeichnen; es wäre z. B. in unserem Falle das Beste sowohl die harten wie die weichen Affrikaten als gleichgeordnet zu betrachten und demgemäss darzustellen. Sollen jedoch die einen als die besondern behandelt werden, so können dies nur die harten, den europäischen Sprachen fremden Affrikaten sein, und so hat man denn bisher für sie die russischen und lateinischen Buchstaben modifiziert: ѣ, ѥ — ѣ̣, ѥ̣ — ѣ̣̣, ѥ̣̣.¹ Umgekehrt, aber mit dem gleichen Mittel, differenziert HÜBSCHMANN oder schon irgend Jemand vor ihm die weichen Affrikaten des Armenischen;

¹ So auch RIABININ in den *Mém. de la Soc. de ling.* x, 12 ff., z. B. arm. *arçiv*, *čimarit*, georg. *arçivi*, *čšmaritli*.

ich weiss nicht aus welchem Grunde. Kam es auf eine Übereinstimmung mit den weichen Tenues an, deren differenzierte Bezeichnung ja allgemein üblich ist, so hätte das gleiche Hilfszeichen zur Anwendung kommen, das heisst wie *t'*, *p'*, *k'*, so auch *c'*, *č'* geschrieben werden sollen. HÜBSCHMANN sieht natürlich ein dass zwischen Armenisch und Georgisch keine Verschiedenheit in der Bezeichnung der Affrikaten herrschen darf, und schreibt daher georg. *arcivi* (არწივი), *maconi* (მაცონი), *pičvi* (ჭიჭვი) wie arm. *arcvi* (արժւի), *macun* (մածուն), *piči* (ժիժի). Aber in der *Orientalischen Bibliographie* bedeuten *ç*, *č* für das Georgische: *ts'*, *tš'*, für das Armenische: *ts'*, *tš'*; was freilich nicht aus der Absicht einer doppelten Bezeichnungsweise zu erklären sein wird, sondern aus der Verkennung des Lautwertes von *წ* und *ჭ*, zu der FR. MÜLLER den Anlass gab.

H. SCHUCHARDT.

Erklärung.

Um Misdeutungen des Schlusses meiner Anzeige von J. BARTH's *Qutâmi* vorzubeugen, bemerke ich auf den Wunsch und nach Mittheilung der philosophisch-historischen Classe der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, dass Professor Dr. J. BARTH niemals eine Unterstützung der Berliner Akademie erbeten hat.

Ich füge hinzu, dass mir diese Thatsache bekannt war, als ich jene Worte schrieb.

Strassburg i. E. Dec. 1902.

Th. NÖLDEKE.

Verzeichniss der bis zum Schluss des Jahres 1902 bei der Redaction
der WZKM. eingegangenen Druckschriften.

- Archiv für Stenographie, Monatsblatt für die wissenschaftliche Pflege der
alten Tachygraphie in der neuzeitlichen Kurzschrift, herausgegeben von
Dr. CURT DEWISCHERT, 54. Jahrgang, 2. Heft. Berlin 1902.
- ATHANASIADES, A., Die Begründung des orthodoxen Staates durch Kaiser
Theodosios den Grossen. Leipzig 1902.
- BARTH, J., Diwân des 'Umeir ibn Schujeim al-Quţâmî. Leiden 1902.
- BAUMSTARK, ANTON, Die Petrus- und Paulusaecten in der litterarischen Ueber-
lieferung der syrischen Kirche. Leipzig 1902.
- BELCK, WALDEMAR, Beiträge zur alten Geographie und Geschichte Vorder-
asiens, Heft I u. II. Leipzig 1901.
- BROWNE, EDWARD G., The Tadhkiratu 'Sh-Shu'arâ (Memoirs of the poets)
of Dawlatshâh. Leiden 1901.
- Bulletin de l'école française d'extrême Orient. Revue philologique. Tome I^{er},
2. 3. 4. Hanoi 1901.
- Catalogue of the arabic books in the British Museum by A. G. ELLIS. Vol. II.
London 1901.
- Catalogue of the Sinhalese printed books in the library of the British Museum
by DON MARTINO DE ZILVA WICKREMASINGHE. London 1901.
- CHEYNE, T. K. and J. SUTHERLAND BLACK, Encyclopaedia Biblica. A dic-
tionary of the Bible. Part III (L—P). London 1902.
- DAHLMANN, JOSEF, Mahâbhârata-Studien II: Die Sâmkhya-Philosophie als
Naturlehre und Erlösungslehre. Nach dem Mahâbhârata. Berlin 1902.
- DIETRICH, G., Iśô'dâdh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testa-
mentes an seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja, und eini-
gen angehängten Psalmen veranschaulicht. (Beihefte zur Zeitschr. f. d.
alttestamentliche Wissenschaft VI.) Giessen 1902.
- FRIEDLÄNDER, J., Der Sprachgebrauch des Maimonides. Ein lexicalischer und
grammatischer Beitrag zur Kenntnis des Mittelarabischen. I. Lexica-
lischer Theil. Frankfurt a. M. 1902.
- GIAMIL, SAMUEL, Genuinae relationes inter sedem Apostolicam et Assyriorum
orientalium seu Chaldaeorum ecclesiam. Rom 1902.

- GULIAN, K. H., Elementary Armenian Grammar (Methode GASPEY-OTTO-SAUER). Heidelberg 1902.
- HAPPEL, JULIUS, Die religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder. Giessen 1902.
- HARTMANN, MARTIN, Der Islamische Orient v.: Mešreb, der weise Narr und fromme Ketzer. Ein centralasiatisches Volksbuch. Berlin 1902.
- HILLEBRANDT, ALFRED, Vedische Mythologie, Bd. III. Breslau 1902.
- HIRSCHFELD, HARTWIG, Asiatic Monographs. Vol. III.: New researches into the composition and exegesis of the Qoran. London 1902.
- HUTH, GEORG, Neun Mahabaninschriften (Veröffentlichungen aus dem königl. Museum für Völkerkunde). Berlin 1901.
- JACOB, GEORG, Oestliche Culturelemente im Abendland. Berlin 1902.
- JAHN, ALFRED, Die Mehri-Sprache in Südarabien. (Südarabische Expedition, Bd. III.) Wien 1902.
- JASTROW, MORRIS, jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens (deutsche Uebersetzung), 1. Lieferung. Giessen 1902.
- KEPPLER, PAUL WILHELM v., Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient (IV. Aufl.). Freiburg im Breisgau 1902.
- KOLDEWEY, ROBERT, Die Pflastersteine von Aiburschabu in Babylon. (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Heft 2.) Leipzig 1901.
- LITTMANN, ENNO, The Chronicle of King Theodore of Abyssinia, edited from the Berlin Manuscript with translation and notes. Part I. Amharic Text. Leipzig 1902.
- MEZ, ADAM, Abulkâsim, ein bagdâder Sittenbild von Muḥammad ibn aḥmad abulmuṭahha alazdi. Heidelberg 1902.
- MOBERG, AXEL, Ur 'Abdallah b. 'Abd ez-zâhir's Biografi över Sultanen El-Melik el Ašraf Ḥalîl. Arabisk täxt med översättning. Lund 1902.
- MUSIL, ALOIS, Kuşejr 'Amra und andere Schlösser östlich von Moab. I. Theil. Sitzungsber. d. Akademie d. Wissenschaften in Wien 1902.
- AL MU'TAZILAH: being an extract from the kitâbu-lmilal wa-n niḥal by Al Mahdi lidin Aḥmad b. Yahyâ b. al murtadâ, edited by T. W. ARNOLD. Part I. Arabic Text. Leipzig 1902.
- Oriens Christianus, Römische Halbjahrschrift für die Kunde des christlichen Orients I, 1. u. 2. Heft. Rom 1901/2.
- RHODOKANAKIS, N., Der Diwân des 'Ubaid-Allah ibn Kais ar-ruḳajjât, herausgegeben, übersetzt, mit Noten und mit einer Einleitung versehen. Sitzungsber. d. Akademie d. Wissenschaften in Wien 1902.

- SCHWARZ, PAUL, Der Diwân des 'Umar ihn abi Rebi'a. Nach den Handschriften zu Cairo und Leiden mit einer Sammlung anderweit überlieferter Gedichte und Fragmente. Leipzig 1902.
- SEYBOLD, C. F., Geschichte von Sul und Schumul, unbekannte Erzählung aus Tausend und einer Nacht. Nach dem Tübinger Unikum. (Arabischer Text.) Leipzig 1902.
- SEYBOLD, C. F., Geschichte von Sul und Schumul, eine unbekannte Erzählung aus Tausend und einer Nacht. Aus dem Arabischen übersetzt. Leipzig 1902.
- SIEG, E., Die Sagenstoffe des Rigveda und die indische Itihâsatradition. I. Stuttgart 1902.
- STEIN, M. A., Kalhaṇa's Rājatarāṅginī, a chronicle of the kings of Kaśmīr. Translated, with an introduction, commentary, and appendices. Westminster 1900.
- Studia Sinaitica Nr. XI. Apocrypha Syriaca. The Protoevangelium Jacobi and transitus Mariae with texts from the Septuagint, the Corân, the Peshittâ and from a Syriac hymn in a Syro-arabic palimpsest of the fifth and other centuries, edited and translated by AGNES SMITH LEWIS. London 1902.
- STUMME, H., Arabisch, Persisch, Türkisch. Leipzig 1902.
-

LEO REINISCH.

Aus Anlass des siebenzigsten Geburtstages LEO REINISCH' hat sich ein Comité gebildet, welches im Juni dieses Jahres folgenden Aufruf hat erscheinen lassen:

„Am 26. October dieses Jahres vollendet LEO REINISCH das siebenzigste Lebensjahr. Er blickt zurück auf ein Leben voll ernster und erfolgreicher Arbeit und auf eine mehr als vierzigjährige bedeutsame wissenschaftliche und literarische Thätigkeit.

„Bald nachdem die von CHAMPOLLION in Frankreich begründete Aegyptologie durch LEPSIUS und BRUGSCH auch in Deutschland eine Stätte gefunden hatte, hat REINISCH diese Wissenschaft in seine engere Heimat, in Oesterreich, eingeführt und durch glückliche Erwerbungen und wissenschaftliche Bearbeitung ausgebaut und gefördert. Hierdurch wie durch seinen Antheil an der Entdeckung der zweisprachigen Inschrift von Tanis hat er sich grosse Verdienste erworben und ein ehrenvolles Andenken gesichert.

„Daneben war sein Augenmerk stets auf die Erforschung der Sprache als solche gerichtet. Um dieses Ideal zu erreichen, setzte er Leben und Gesundheit ein und entwickelte ganz besonders in den letzten 30 Jahren eine geradezu bewunderungswürdige Thätigkeit in der Aufnahme und Erforschung der chamito-abessinischen Sprachen. Still und unerschrocken ging er den einsamen Weg, bis er auch

Andern Muster und Wegweiser und der anerkannte Meister der chamito-abessinischen Sprachwissenschaft geworden ist.

„Als Lehrer hat er bedeutende Erfolge erzielt, als College und Freund durch seinen einfachen und geraden Sinn viele und herzliche Sympathien sich erworben.

„Um den siebzigsten Geburtstag LEO REINISCH' zu feiern und seinen zahlreichen Freunden ein dauerndes Andenken zu bieten, haben sich Freunde, Collegen und Schüler aus der Heimat und aus der Ferne zusammengethan und beschlossen, eine Medaille zur Erinnerung an diesen Tag zu stiften. Die Unterzeichneten laden alle die, welche die grossen Verdienste REINISCH' anerkennen und ihm ihre Hochschätzung und Sympathie bekunden wollen, ein, daran sich durch Beiträge und durch Zustimmung zu betheiligen.

„Wien, im Juni 1902.“

Dieser Aufruf war von dem Executiv-Comité und von dem geschäftsführenden Vorstand der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und ausserdem von zahlreichen hervorragenden Gelehrten des In- und Auslandes unterzeichnet.

Se. kaiserliche und königliche Hoheit der durchlauchtigste Herr **Erzherzog Rainer** geruhete huldvollst an der Ehrung des Jubilars theilzunehmen.

Dem vorstehenden Appell haben ferner die folgenden Collegen, Freunde und Schüler REINISCH' Folge geleistet:

Dr. Guido **Adler**, Professor an der Universität in Wien

Baron Ferdinand v. **Andrian-Werburg**, Präs. d. Anthropol. Gesellschaft in Wien

Dr. Jakob **Barth**, Professor an der Universität in Berlin

Dr. Friedrich **Becke**, Professor an der Universität in Wien

Hofrath Dr. Otto **Benndorf**, Director des österr.-archäol. Instituts in Wien

Dr. G. **Bickell**, Professor an der Universität in Wien

- Dr. Maximilian **Bittner**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. Maurice **Bloomfield**, Professor an der Johns Hopkins University in Baltimore
- Excellenz Dr. Eugen **Böhm v. Bawerk**, k. k. Finanzminister, Wien
- Dr. Ludwig **Borchard** in Cairo
- Dr. Eugen **Bormann**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. **H. Chajes**, Professor am Collegio rabbinico in Florenz
- Dr. Rudolf **Chrobak**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. A. **Conze**, Geh. Regierungsrath und Professor an der Universität in Berlin
- Dr. C. H. **Cornill**, Professor an der Universität in Breslau
- Dr. Wilhelm **Dlauchy**, prakt. Arzt in Wien
- Dr. Rudolf **Dvořak**, Professor an der k. k. böhmischen Universität in Prag
- Dr. Victor v. **Ebner**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. Albert **Ehrhard**, Professor an der Universität in Freiburg i. B.
- Dr. Adolf **Erman**, Prof. a. d. Univ. u. Director des Aegypt. Museums in Berlin
- Dr. Julius **Euting**, Prof. a. d. Univ. und Director der Bibliothek in Strassburg
- Dr. Josef Ritter v. **Fiedler**, Hof- und Ministerialrath in Wien
- Dr. A. **Fischer**, Professor an der Universität in Leipzig
- Dr. Karl **Fischer-Colbrie**, prakt. Arzt in Wien
- Dr. Rudolf **Franz**, Präs. des evang. Ober-Kirchenrathes u. Sectionschef in Wien
- Dr. Ernst **Fuchs**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. Leopold **Gegenbauer**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. R. **Geyer**, Scriptor an der Hofbibliothek u. Docent an der Universität in Wien
- Dr. M. J. de **Goeje**, Professor an der Universität in Leiden
- Dr. Ignaz **Goldziher**, Professor an der Universität in Budapest
- Dr. Theodor **Gomperz**, Hofrath und Herrenhausmitglied in Wien
- F. Ll. **Griffith**, Riversvale
- Dr. Karl **Grobbe**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. Max **Grünert**, Professor an der k. k. deutschen Universität in Prag
- Dr. Ignazio **Guidi**, Professor an der Universität in Rom
- Dr. Karl **Gusseubauer**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

- Dr. August **Haffner**, Privatdocent an der Universität in Wien
- Dr. Josef **Halévy**, Professor an der École des Hautes Études, Paris
- Excellenz Dr. Wilhelm Ritter v. **Hartel**, k. k. Unterrichtsminister, Wien
- Dr. Heinrich **Hartl**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. Edmund **Hauler**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. W. **Hein**, Custosadjunct am k. k. Hofmuseum u. Privatdoc. a. d. Univ. i. Wien
- Dr. Richard **Heinzel**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. Josef Ritter v. **Hepperger**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. E. **Hering**, Professor an der Universität in Leipzig
- Julius Ritter v. **Herz-Hertenried**, Wien
- Dr. Josef **Hirn**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. Friedrich **Hirth**, Professor an der Universität in München
- Dr. Alois **Höfler**, Prof. am Theresianum u. Privatdocent a. d. Universität in Wien
- Alfred Ritter v. **Hölder**, Hof- und Universitäts-Buchhändler, Wien
- Adolf **Holzhausen**, Hof- und Universitäts-Buchdrucker, Wien
- Excellenz K. T. v. **Inama-Sternegg**, Geheimrath, Wien
- Dr. Vatroslav **Jagić**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. Alfred **Jahn**, Olmütz
- Dr. Josef K. **Jireček**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. Friedr. **Jodl**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. Georg **Kampffmeyer**, Privatdocent an der Universität in Marburg i. H.
- Dr. Josef **Karabacek**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. Leon **Kellner**, Privatdocent an der Universität in Wien
- Dr. Friedrich **Kenner**, Hofrath, Wien
- Dr. J. **Kirste**, Professor an der Universität in Graz
- Heinrich **Köchert**, Juwelier, Wien
- Dr. Josef **Kopp**, Hof- und Gerichtsadvocat, Wien
- Dr. Jakob **Krall**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. Paul **Kretschmer**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. Karl **Krumbacher**, Professor an der Universität in München

Dr. J. W. **Kubitschek**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Franz **Kühnert**, Privatdocent an der Universität in Wien

Dr. Ernst **Kuhn**, Professor an der Universität in München

Carl Graf **Lanckoroński**, Herrenhausmitglied, Wien

Dr. Victor v. **Lang**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Oskar v. **Lemm**, St. Petersburg

Dr. Adolf **Lieben**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. J. **Lieblein**, Professor an der Universität in Christiania

Dr. E. **Littmann**, University Library Princeton N. J.

L. **Lobmeyer**, Herrenhausmitglied, Wien

Dr. Alfred **Ludwig**, Hofrath und em. Professor in Prag

Dr. v. **Luschin-Ebengreuth**, Professor an der Universität in Graz

Dr. Ernst **Mach**, Hofrath und Herrenhausmitglied, Wien

Dr. Eduard **Mahler**, Custos am Nationalmuseum in Budapest

Dr. Anton **Marty**, Professor an der deutschen Universität in Prag

Dr. Friedrich **Marx**, Professor an der Universität in Leipzig

Gaston **Maspero**, Professor am Collège de France, General-Director der Museen
Aegyptens in Cairo

Robert Ritter v. **Mayr**, Privatdocent an der Universität in Wien

Dr. Anton **Menger**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Karl **Menger**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Rudolf **Meringer**, Professor an der Universität in Graz

Dr. Franz **Mertens**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Jakob **Minor**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Edmund v. **Mojsisovics**, Hofrath, Wien

Dr. Engelbert **Mühlbacher**, Professor an der Universität in Wien

Dr. D. H. **Müller**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Laurenz **Müllner**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Math. **Murko**, Professor an der Universität in Graz

Dr. Alois **Musil**, Professor in Olmütz

Dr. Adolf **Mussafia**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

- Dr. W. A. **Neumann**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. Edmund **Neusser**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. Ludovico **Nocentini**, Professor an der Universität in Rom
- Dr. Theodor **Nöldeke**, Professor an der Universität in Strassburg
- Dr. A. Norbert **Ortner**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. Albr. **Penck**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. Josef Maria **Pernter**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. N. **Peters**, Professor an der theolog. Facultät in Paderborn
- Dr. Leopold **Pfaff**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. Richard **Pischel**, Professor an der Universität in Berlin
- Dr. W. **Pleyte**, Director des Museums der Alterthümer in Leiden
- Dr. Franz X. **Pölzl**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. Franz **Praetorius**, Professor an der Universität in Halle a. S.
- Dr. Eugen **Prym**, Professor an der Universität in Bonn
- Frau Catharina **Radonetz**, Triest
- Dr. Oswald **Redlich**, Professor an der Universität in Wien
- Math. **Reich**, Wien
- Dr. Emil **Reisch**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. Milan Ritter v. **Rešetar**, Privatdocent an der Universität in Wien
- Dr. Eduard **Reyer**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. N. **Rhodokanakis**, Wien
- Dr. Alois **Riegl**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. E. **Sachau**, Geh. Regierungsrath und Professor an der Universität in Berlin
- Frau Ida **Salzer**, Wien
- Dr. B. **Schäfer**, Professor an der Universität in Wien
- Dr. Heinrich **Schäfer**, Berlin
- Dr. R. Ritter v. **Scherer**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. Celestino **Schiaparelli**, Professor an der Universität in Rom
- Dr. Jacob **Schipper**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien
- Dr. Robert v. **Schneider**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Eberhard **Schrader**, Geh. Regierungsrath u. Prof. a. d. Universität in Berlin

Dr. L. v. **Schroeder**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Leopold R. v. **Schrötter**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Hugo **Schnuchardt**, Hofrath und Professor an der Universität in Graz

Dr. Jaroslav **Sedlaček**, Professor an der böhm. Universität in Prag

Dr. K. **Senhofer**, Professor an der Universität in Innsbruck

Dr. C. F. **Seybold**, Professor an der Universität in Tübingen

Dr. Robert **Sieger**, Privatdocent an der Universität in Wien

Dr. Adolf **Slatin**, Hof- und Gerichtsadvocat in Wien

Dr. Heinrich **Slatin**, Hofrath und Kanzleidirector des Oberstallmeisteramtes
in Wien

R. Ritter v. **Slatin-Pascha**, Generalmajor a. D. in Wien

Dr. C. **Snouck Hurgronje**, Professor in Batavia

Dr. W. **Spiegelberg**, Professor an der Universität in Strassburg

Dr. Franz **Steindachner**, Hofrath und Intendant des naturh. Hofmuseums, Wien

Dr. Adolf **Stöhr**, Professor an der Universität in Wien

Dr. H. L. **Strack**, Professor an der Universität in Berlin

Dr. Eduard **Suess**, Präsident der kais. Akademie der Wissenschaften, Wien

Dr. Gustav **Tschermak**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. Victor **Uhlig**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Giuseppe dalla **Vedova**, Professor an der Universität in Rom

Dr. Jul. Ritter **Wagner v. Jauregg**, Professor an der Universität in Wien

Dr. R. **Wegscheider**, Professor an der Universität in Wien

Dr. Karl **Wessely**, Gymnasial-Professor in Wien

Karl Ritter v. **Wessely**, Baurath, Wien

Dr. Alfred **Wiedemann**, Professor an der Universität in Bonn

Dr. Julius **Wiesner**, Hofrath und Professor an der Universität in Wien

Dr. E. **Windisch**, Geh. Hofrath und Professor an der Universität in Leipzig

Dr. Gustav **Winter**, Hofrath u. Director des Haus-, Hof- u. Staatsarchivs in Wien

Frau Marie **Wittgenstein**, Wien

Die Medaille, die auf nebenstehender Tafel in Originalgrösse reproducirt ist, wurde von dem Kammer-Medailleur A. SCHARFF angefertigt.

Dem Wunsche des Jubilars, der jede öffentliche Ovation vermieden wissen wollte, entsprechend, wurde ihm das für ihn bestimmte goldene Exemplar dieser Medaille in seiner Wohnung von den nächsten Fachcollegen im Namen aller Stifter derselben überreicht.

Wien, im December 1902.



Vorderseite: Das Brustbild des Jubilars von der linken Seite, dahinter
LEO REINISCH, vor dem Bilde sein Lebensalter ANNO / AETATIS LXX.

Etwas tiefer unter dem Namen die Signatur des Künstlers:

A. Scharff 1902.

Rückseite: Eine auf einem quadratischen Postamente ruhende Sphinx,
über welcher im Felde in zwei Zeilen die Inschrift angebracht ist:

MVLTA INVENIT LINGVAS / CVM QVAERERET VNAM

Auf dem Postamente in einem Viereck die hieroglyphische Inschrift:

𓆎 𓆑 𓆒 𓆓 𓆔 𓆕 𓆖 𓆗 𓆘 𓆙 𓆚 𓆛 𓆜 𓆝 𓆞 𓆟 𓆠 𓆡 𓆢 𓆣 𓆤 𓆥 𓆦 𓆧 𓆨 𓆩 𓆪 𓆫 𓆬 𓆭 𓆮 𓆯 𓆰 𓆱 𓆲 𓆳 𓆴 𓆵 𓆶 𓆷 𓆸 𓆹 𓆺 𓆻 𓆼 𓆽 𓆾 𓆿 𓇀 𓇁 𓇂 𓇃 𓇄 𓇅 𓇆 𓇇 𓇈 𓇉 𓇊 𓇋 𓇌 𓇍 𓇎 𓇏 𓇐 𓇑 𓇒 𓇓 𓇔 𓇕 𓇖 𓇗 𓇘 𓇙 𓇚 𓇛 𓇜 𓇝 𓇞 𓇟 𓇠 𓇡 𓇢 𓇣 𓇤 𓇥 𓇦 𓇧 𓇨 𓇩 𓇪 𓇫 𓇬 𓇭 𓇮 𓇯 𓇰 𓇱 𓇲 𓇳 𓇴 𓇵 𓇶 𓇷 𓇸 𓇹 𓇺 𓇻 𓇼 𓇽 𓇾 𓇿 𓈀 𓈁 𓈂 𓈃 𓈄 𓈅 𓈆 𓈇 𓈈 𓈉 𓈊 𓈋 𓈌 𓈍 𓈎 𓈏 𓈐 𓈑 𓈒 𓈓 𓈔 𓈕 𓈖 𓈗 𓈘 𓈙 𓈚 𓈛 𓈜 𓈝 𓈞 𓈟 𓈠 𓈡 𓈢 𓈣 𓈤 𓈥 𓈦 𓈧 𓈨 𓈩 𓈪 𓈫 𓈬 𓈭 𓈮 𓈯 𓈰 𓈱 𓈲 𓈳 𓈴 𓈵 𓈶 𓈷 𓈸 𓈹 𓈺 𓈻 𓈼 𓈽 𓈾 𓈿 𓉀 𓉁 𓉂 𓉃 𓉄 𓉅 𓉆 𓉇 𓉈 𓉉 𓉊 𓉋 𓉌 𓉍 𓉎 𓉏 𓉐 𓉑 𓉒 𓉓 𓉔 𓉕 𓉖 𓉗 𓉘 𓉙 𓉚 𓉛 𓉜 𓉝 𓉞 𓉟 𓉠 𓉡 𓉢 𓉣 𓉤 𓉥 𓉦 𓉧 𓉨 𓉩 𓉪 𓉫 𓉬 𓉭 𓉮 𓉯 𓉰 𓉱 𓉲 𓉳 𓉴 𓉵 𓉶 𓉷 𓉸 𓉹 𓉺 𓉻 𓉼 𓉽 𓉾 𓉿 𓊀 𓊁 𓊂 𓊃 𓊄 𓊅 𓊆 𓊇 𓊈 𓊉 𓊊 𓊋 𓊌 𓊍 𓊎 𓊏 𓊐 𓊑 𓊒 𓊓 𓊔 𓊕 𓊖 𓊗 𓊘 𓊙 𓊚 𓊛 𓊜 𓊝 𓊞 𓊟 𓊠 𓊡 𓊢 𓊣 𓊤 𓊥 𓊦 𓊧 𓊨 𓊩 𓊪 𓊫 𓊬 𓊭 𓊮 𓊯 𓊰 𓊱 𓊲 𓊳 𓊴 𓊵 𓊶 𓊷 𓊸 𓊹 𓊺 𓊻 𓊼 𓊽 𓊾 𓊿 𓋀 𓋁 𓋂 𓋃 𓋄 𓋅 𓋆 𓋇 𓋈 𓋉 𓋊 𓋋 𓋌 𓋍 𓋎 𓋏 𓋐 𓋑 𓋒 𓋓 𓋔 𓋕 𓋖 𓋗 𓋘 𓋙 𓋚 𓋛 𓋜 𓋝 𓋞 𓋟 𓋠 𓋡 𓋢 𓋣 𓋤 𓋥 𓋦 𓋧 𓋨 𓋩 𓋪 𓋫 𓋬 𓋭 𓋮 𓋯 𓋰 𓋱 𓋲 𓋳 𓋴 𓋵 𓋶 𓋷 𓋸 𓋹 𓌀 𓌁 𓌂 𓌃 𓌄 𓌅 𓌆 𓌇 𓌈 𓌉 𓌊 𓌋 𓌌 𓌍 𓌎 𓌏 𓌐 𓌑 𓌒 𓌓 𓌔 𓌕 𓌖 𓌗 𓌘 𓌙 𓌚 𓌛 𓌜 𓌝 𓌞 𓌟 𓌠 𓌡 𓌢 𓌣 𓌤 𓌥 𓌦 𓌧 𓌨 𓌩 𓌪 𓌫 𓌬 𓌭 𓌮 𓌯 𓌰 𓌱 𓌲 𓌳 𓌴 𓌵 𓌶 𓌷 𓌸 𓌹 𓌺 𓌻 𓌼 𓌽 𓌾 𓌿 𓍀 𓍁 𓍂 𓍃 𓍄 𓍅 𓍆 𓍇 𓍈 𓍉 𓍊 𓍋 𓍌 𓍍 𓍎 𓍏 𓍐 𓍑 𓍒 𓍓 𓍔 𓍕 𓍖 𓍗 𓍘 𓍙 𓍚 𓍛 𓍜 𓍝 𓍞 𓍟 𓍠 𓍡 𓍢 𓍣 𓍤 𓍥 𓍦 𓍧 𓍨 𓍩 𓍪 𓍫 𓍬 𓍭 𓍮 𓍯 𓍰 𓍱 𓍲 𓍳 𓍴 𓍵 𓍶 𓍷 𓍸 𓍹 𓍺 𓍻 𓍼 𓍽 𓍾 𓍿 𓎀 𓎁 𓎂 𓎃 𓎄 𓎅 𓎆 𓎇 𓎈 𓎉 𓎊 𓎋 𓎌 𓎍 𓎎 𓎏 𓎐 𓎑 𓎒 𓎓 𓎔 𓎕 𓎖 𓎗 𓎘 𓎙 𓎚 𓎛 𓎜 𓎝 𓎞 𓎟 𓎠 𓎡 𓎢 𓎣 𓎤 𓎥 𓎦 𓎧 𓎨 𓎩 𓎪 𓎫 𓎬 𓎭 𓎮 𓎯 𓎰 𓎱 𓎲 𓎳 𓎴 𓎵 𓎶 𓎷 𓎸 𓎹 𓎺 𓎻 𓎼 𓎽 𓎾 𓎿 𓏀 𓏁 𓏂 𓏃 𓏄 𓏅 𓏆 𓏇 𓏈 𓏉 𓏊 𓏋 𓏌 𓏍 𓏎 𓏏 𓏐 𓏑 𓏒 𓏓 𓏔 𓏕 𓏖 𓏗 𓏘 𓏙 𓏚 𓏛 𓏜 𓏝 𓏞 𓏟 𓏠 𓏡 𓏢 𓏣 𓏤 𓏥 𓏦 𓏧 𓏨 𓏩 𓏪 𓏫 𓏬 𓏭 𓏮 𓏯 𓏰 𓏱 𓏲 𓏳 𓏴 𓏵 𓏶 𓏷 𓏸 𓏹 𓏺 𓏻 𓏼 𓏽 𓏾 𓏿 𓐀 𓐁 𓐂 𓐃 𓐄 𓐅 𓐆 𓐇 𓐈 𓐉 𓐊 𓐋 𓐌 𓐍 𓐎 𓐏 𓐐 𓐑 𓐒 𓐓 𓐔 𓐕 𓐖 𓐗 𓐘 𓐙 𓐚 𓐛 𓐜 𓐝 𓐞 𓐟 𓐠 𓐡 𓐢 𓐣 𓐤 𓐥 𓐦 𓐧 𓐨 𓐩 𓐪 𓐫 𓐬 𓐭 𓐮 𓐯 𓐰 𓐱 𓐲 𓐳 𓐴 𓐵 𓐶 𓐷 𓐸 𓐹 𓐺 𓐻 𓐼 𓐽 𓐾 𓐿 𓑀 𓑁 𓑂 𓑃 𓑄 𓑅 𓑆 𓑇 𓑈 𓑉 𓑊 𓑋 𓑌 𓑍 𓑎 𓑏 𓑐 𓑑 𓑒 𓑓 𓑔 𓑕 𓑖 𓑗 𓑘 𓑙 𓑚 𓑛 𓑜 𓑝 𓑞 𓑟 𓑠 𓑡 𓑢 𓑣 𓑤 𓑥 𓑦 𓑧 𓑨 𓑩 𓑪 𓑫 𓑬 𓑭 𓑮 𓑯 𓑰 𓑱 𓑲 𓑳 𓑴 𓑵 𓑶 𓑷 𓑸 𓑹 𓑺 𓑻 𓑼 𓑽 𓑾 𓑿 𓒀 𓒁 𓒂 𓒃 𓒄 𓒅 𓒆 𓒇 𓒈 𓒉 𓒊 𓒋 𓒌 𓒍 𓒎 𓒏 𓒐 𓒑 𓒒 𓒓 𓒔 𓒕 𓒖 𓒗 𓒘 𓒙 𓒚 𓒛 𓒜 𓒝 𓒞 𓒟 𓒠 𓒡 𓒢 𓒣 𓒤 𓒥 𓒦 𓒧 𓒨 𓒩 𓒪 𓒫 𓒬 𓒭 𓒮 𓒯 𓒰 𓒱 𓒲 𓒳 𓒴 𓒵 𓒶 𓒷 𓒸 𓒹 𓒺 𓒻 𓒼 𓒽 𓒾 𓒿 𓓀 𓓁 𓓂 𓓃 𓓄 𓓅 𓓆 𓓇 𓓈 𓓉 𓓊 𓓋 𓓌 𓓍 𓓎 𓓏 𓓐 𓓑 𓓒 𓓓 𓓔 𓓕 𓓖 𓓗 𓓘 𓓙 𓓚 𓓛 𓓜 𓓝 𓓞 𓓟 𓓠 𓓡 𓓢 𓓣 𓓤 𓓥 𓓦 𓓧 𓓨 𓓩 𓓪 𓓫 𓓬 𓓭 𓓮 𓓯 𓓰 𓓱 𓓲 𓓳 𓓴 𓓵 𓓶 𓓷 𓓸 𓓹 𓓺 𓓻 𓓼 𓓽 𓓾 𓓿 𓔀 𓔁 𓔂 𓔃 𓔄 𓔅 𓔆 𓔇 𓔈 𓔉 𓔊 𓔋 𓔌 𓔍 𓔎 𓔏 𓔐 𓔑 𓔒 𓔓 𓔔 𓔕 𓔖 𓔗 𓔘 𓔙 𓔚 𓔛 𓔜 𓔝 𓔞 𓔟 𓔠 𓔡 𓔢 𓔣 𓔤 𓔥 𓔦 𓔧 𓔨 𓔩 𓔪 𓔫 𓔬 𓔭 𓔮 𓔯 𓔰 𓔱 𓔲 𓔳 𓔴 𓔵 𓔶 𓔷 𓔸 𓔹 𓔺 𓔻 𓔼 𓔽 𓔾 𓔿 𓕀 𓕁 𓕂 𓕃 𓕄 𓕅 𓕆 𓕇 𓕈 𓕉 𓕊 𓕋 𓕌 𓕍 𓕎 𓕏 𓕐 𓕑 𓕒 𓕓 𓕔 𓕕 𓕖 𓕗 𓕘 𓕙 𓕚 𓕛 𓕜 𓕝 𓕞 𓕟 𓕠 𓕡 𓕢 𓕣 𓕤 𓕥 𓕦 𓕧 𓕨 𓕩 𓕪 𓕫 𓕬 𓕭 𓕮 𓕯 𓕰 𓕱 𓕲 𓕳 𓕴 𓕵 𓕶 𓕷 𓕸 𓕹 𓕺 𓕻 𓕼 𓕽 𓕾 𓕿 𓖀 𓖁 𓖂 𓖃 𓖄 𓖅 𓖆 𓖇 𓖈 𓖉 𓖊 𓖋 𓖌 𓖍 𓖎 𓖏 𓖐 𓖑 𓖒 𓖓 𓖔 𓖕 𓖖 𓖗 𓖘 𓖙 𓖚 𓖛 𓖜 𓖝 𓖞 𓖟 𓖠 𓖡 𓖢 𓖣 𓖤 𓖥 𓖦 𓖧 𓖨 𓖩 𓖪 𓖫 𓖬 𓖭 𓖮 𓖯 𓖰 𓖱 𓖲 𓖳 𓖴 𓖵 𓖶 𓖷 𓖸 𓖹 𓖺 𓖻 𓖼 𓖽 𓖾 𓖿 𓗀 𓗁 𓗂 𓗃 𓗄 𓗅 𓗆 𓗇 𓗈 𓗉 𓗊 𓗋 𓗌 𓗍 𓗎 𓗏 𓗐 𓗑 𓗒 𓗓 𓗔 𓗕 𓗖 𓗗 𓗘 𓗙 𓗚 𓗛 𓗜 𓗝 𓗞 𓗟 𓗠 𓗡 𓗢 𓗣 𓗤 𓗥 𓗦 𓗧 𓗨 𓗩 𓗪 𓗫 𓗬 𓗭 𓗮 𓗯 𓗰 𓗱 𓗲 𓗳 𓗴 𓗵 𓗶 𓗷 𓗸 𓗹 𓗺 𓗻 𓗼 𓗽 𓗾 𓗿 𓘀 𓘁 𓘂 𓘃 𓘄 𓘅 𓘆 𓘇 𓘈 𓘉 𓘊 𓘋 𓘌 𓘍 𓘎 𓘏 𓘐 𓘑 𓘒 𓘓 𓘔 𓘕 𓘖 𓘗 𓘘 𓘙 𓘚 𓘛 𓘜 𓘝 𓘞 𓘟 𓘠 𓘡 𓘢 𓘣 𓘤 𓘥 𓘦 𓘧 𓘨 𓘩 𓘪 𓘫 𓘬 𓘭 𓘮 𓘯 𓘰 𓘱 𓘲 𓘳 𓘴 𓘵 𓘶 𓘷 𓘸 𓘹 𓘺 𓘻 𓘼 𓘽 𓘾 𓘿 𓙀 𓙁 𓙂 𓙃 𓙄 𓙅 𓙆 𓙇 𓙈 𓙉 𓙊 𓙋 𓙌 𓙍 𓙎 𓙏 𓙐 𓙑 𓙒 𓙓 𓙔 𓙕 𓙖 𓙗 𓙘 𓙙 𓙚 𓙛 𓙜 𓙝 𓙞 𓙟 𓙠 𓙡 𓙢 𓙣 𓙤 𓙥 𓙦 𓙧 𓙨 𓙩 𓙪 𓙫 𓙬 𓙭 𓙮 𓙯 𓙰 𓙱 𓙲 𓙳 𓙴 𓙵 𓙶 𓙷 𓙸 𓙹 𓙺 𓙻 𓙼 𓙽 𓙾 𓙿 𓚀 𓚁 𓚂 𓚃 𓚄 𓚅 𓚆 𓚇 𓚈 𓚉 𓚊 𓚋 𓚌 𓚍 𓚎 𓚏 𓚐 𓚑 𓚒 𓚓 𓚔 𓚕 𓚖 𓚗 𓚘 𓚙 𓚚 𓚛 𓚜 𓚝 𓚞 𓚟 𓚠 𓚡 𓚢 𓚣 𓚤 𓚥 𓚦 𓚧 𓚨 𓚩 𓚪 𓚫 𓚬 𓚭 𓚮 𓚯 𓚰 𓚱 𓚲 𓚳 𓚴 𓚵 𓚶 𓚷 𓚸 𓚹 𓚺 𓚻 𓚼 𓚽 𓚾 𓚿 𓛀 𓛁 𓛂 𓛃 𓛄 𓛅 𓛆 𓛇 𓛈 𓛉 𓛊 𓛋 𓛌 𓛍 𓛎 𓛏 𓛐 𓛑 𓛒 𓛓 𓛔 𓛕 𓛖 𓛗 𓛘 𓛙 𓛚 𓛛 𓛜 𓛝 𓛞 𓛟 𓛠 𓛡 𓛢 𓛣 𓛤 𓛥 𓛦 𓛧 𓛨 𓛩 𓛪 𓛫 𓛬 𓛭 𓛮 𓛯 𓛰 𓛱 𓛲 𓛳 𓛴 𓛵 𓛶 𓛷 𓛸 𓛹 𓛺 𓛻 𓛼 𓛽 𓛾 𓛿 𓜀 𓜁 𓜂 𓜃 𓜄 𓜅 𓜆 𓜇 𓜈 𓜉 𓜊 𓜋 𓜌 𓜍 𓜎 𓜏 𓜐 𓜑 𓜒 𓜓 𓜔 𓜕 𓜖 𓜗 𓜘 𓜙 𓜚 𓜛 𓜜 𓜝 𓜞 𓜟 𓜠 𓜡 𓜢 𓜣 𓜤 𓜥 𓜦 𓜧 𓜨 𓜩 𓜪 𓜫 𓜬 𓜭 𓜮 𓜯 𓜰 𓜱 𓜲 𓜳 𓜴 𓜵 𓜶 𓜷 𓜸 𓜹 𓜺 𓜻 𓜼 𓜽 𓜾 𓜿 𓝀 𓝁 𓝂 𓝃 𓝄 𓝅 𓝆 𓝇 𓝈 𓝉 𓝊 𓝋 𓝌 𓝍 𓝎 𓝏 𓝐 𓝑 𓝒 𓝓 𓝔 𓝕 𓝖 𓝗 𓝘 𓝙 𓝚 𓝛 𓝜 𓝝 𓝞 𓝟 𓝠 𓝡 𓝢 𓝣 𓝤 𓝥 𓝦 𓝧 𓝨 𓝩 𓝪 𓝫 𓝬 𓝭 𓝮 𓝯 𓝰 𓝱 𓝲 𓝳 𓝴 𓝵 𓝶 𓝷 𓝸 𓝹 𓝺 𓝻 𓝼 𓝽 𓝾 𓝿 𓞀 𓞁 𓞂 𓞃 𓞄 𓞅 𓞆 𓞇 𓞈 𓞉 𓞊 𓞋 𓞌 𓞍 𓞎 𓞏 𓞐 𓞑 𓞒 𓞓 𓞔 𓞕 𓞖 𓞗 𓞘 𓞙 𓞚 𓞛 𓞜 𓞝 𓞞 𓞟 𓞠 𓞡 𓞢 𓞣 𓞤 𓞥 𓞦 𓞧 𓞨 𓞩 𓞪 𓞫 𓞬 𓞭 𓞮 𓞯 𓞰 𓞱 𓞲 𓞳 𓞴 𓞵 𓞶 𓞷 𓞸 𓞹 𓞺 𓞻 𓞼 𓞽 𓞾 𓞿 𓟀 𓟁 𓟂 𓟃 𓟄 𓟅 𓟆 𓟇 𓟈 𓟉 𓟊 𓟋 𓟌 𓟍 𓟎 𓟏 𓟐 𓟑 𓟒 𓟓 𓟔 𓟕 𓟖 𓟗 𓟘 𓟙 𓟚 𓟛 𓟜 𓟝 𓟞 𓟟 𓟠 𓟡 𓟢 𓟣 𓟤 𓟥 𓟦 𓟧 𓟨 𓟩 𓟪 𓟫 𓟬 𓟭 𓟮 𓟯 𓟰 𓟱 𓟲 𓟳 𓟴 𓟵 𓟶 𓟷 𓟸 𓟹 𓟺 𓟻 𓟼 𓟽 𓟾 𓟿 𓠀 𓠁 𓠂 𓠃 𓠄 𓠅 𓠆 𓠇 𓠈 𓠉 𓠊 𓠋 𓠌 𓠍 𓠎 𓠏 𓠐 𓠑 𓠒 𓠓 𓠔 𓠕 𓠖 𓠗 𓠘 𓠙 𓠚 𓠛 𓠜 𓠝 𓠞 𓠟 𓠠 𓠡 𓠢 𓠣 𓠤 𓠥 𓠦 𓠧 𓠨 𓠩 𓠪 𓠫 𓠬 𓠭 𓠮 𓠯 𓠰 𓠱 𓠲 𓠳 𓠴 𓠵 𓠶 𓠷 𓠸 𓠹 𓠺 𓠻 𓠼 𓠽 𓠾 𓠿 𓡀 𓡁 𓡂 𓡃 𓡄 𓡅 𓡆 𓡇 𓡈 𓡉 𓡊 𓡋 𓡌 𓡍 𓡎 𓡏 𓡐 𓡑 𓡒 𓡓 𓡔 𓡕 𓡖 𓡗 𓡘 𓡙 𓡚 𓡛 𓡜 𓡝 𓡞 𓡟 𓡠 𓡡 𓡢 𓡣 𓡤 𓡥 𓡦 𓡧 𓡨 𓡩 𓡪 𓡫 𓡬 𓡭 𓡮 𓡯 𓡰 𓡱 𓡲 𓡳 𓡴 𓡵 𓡶 𓡷 𓡸 𓡹 𓡺 𓡻 𓡼 𓡽 𓡾 𓡿 𓢀 𓢁 𓢂 𓢃 𓢄 𓢅 𓢆 𓢇 𓢈 𓢉 𓢊 𓢋 𓢌 𓢍 𓢎 𓢏 𓢐 𓢑 𓢒 𓢓 𓢔 𓢕 𓢖 𓢗 𓢘 𓢙 𓢚 𓢛 𓢜 𓢝 𓢞 𓢟 𓢠 𓢡 𓢢 𓢣 𓢤 𓢥 𓢦 𓢧 𓢨 𓢩 𓢪 𓢫 𓢬 𓢭 𓢮 𓢯 𓢰 𓢱 𓢲 𓢳 𓢴 𓢵 𓢶 𓢷 𓢸 𓢹 𓢺 𓢻 𓢼 𓢽 𓢾 𓢿 𓣀 𓣁 𓣂 𓣃 𓣄 𓣅 𓣆 𓣇 𓣈 𓣉 𓣊 𓣋 𓣌 𓣍 𓣎 𓣏 𓣐 𓣑 𓣒 𓣓 𓣔 𓣕 𓣖 𓣗 𓣘 𓣙 𓣚 𓣛 𓣜 𓣝 𓣞 𓣟 𓣠 𓣡 𓣢 𓣣 𓣤 𓣥 𓣦 𓣧 𓣨 𓣩 𓣪 𓣫 𓣬 𓣭 𓣮 𓣯 𓣰 𓣱 𓣲 𓣳 𓣴 𓣵 𓣶 𓣷 𓣸 𓣹 𓣺 𓣻 𓣼 𓣽 𓣾 𓣿 𓤀 𓤁 𓤂 𓤃 𓤄 𓤅 𓤆 𓤇 𓤈 𓤉 𓤊 𓤋 𓤌 𓤍 𓤎 𓤏 𓤐 𓤑 𓤒 𓤓 𓤔 𓤕 𓤖 𓤗 𓤘 𓤙 𓤚 𓤛 𓤜 𓤝 𓤞 𓤟 𓤠 𓤡 𓤢 𓤣 𓤤 𓤥 𓤦 𓤧 𓤨 𓤩 𓤪 𓤫 𓤬 𓤭 𓤮 𓤯 𓤰 𓤱 𓤲 𓤳 𓤴 𓤵 𓤶 𓤷 𓤸 𓤹 𓤺 𓤻 𓤼 𓤽 𓤾 𓤿 𓥀 𓥁 𓥂 𓥃 𓥄 𓥅 𓥆 𓥇 𓥈 𓥉 𓥊 𓥋 𓥌 𓥍 𓥎 𓥏 𓥐 𓥑 𓥒 𓥓 𓥔 𓥕 𓥖 𓥗 𓥘 𓥙 𓥚 𓥛 𓥜 𓥝 𓥞 𓥟 𓥠 𓥡 𓥢 𓥣 𓥤 𓥥 𓥦 𓥧 𓥨 𓥩 𓥪 𓥫 𓥬 𓥭 𓥮 𓥯 𓥰 𓥱 𓥲 𓥳 𓥴 𓥵 𓥶 𓥷 𓥸 𓥹 𓥺 𓥻 𓥼 𓥽 𓥾 𓥿 𓦀 𓦁 𓦂 𓦃 𓦄 𓦅 𓦆 𓦇 𓦈 𓦉 𓦊 𓦋 𓦌 𓦍 𓦎 𓦏 𓦐 𓦑 𓦒 𓦓 𓦔 𓦕 𓦖 𓦗 𓦘 𓦙 𓦚 𓦛 𓦜 𓦝 𓦞 𓦟 𓦠 𓦡 𓦢 𓦣 𓦤 𓦥 𓦦 𓦧 𓦨 𓦩 𓦪 𓦫 𓦬 𓦭 𓦮 𓦯 𓦰 𓦱 𓦲 𓦳 𓦴 𓦵 𓦶 𓦷 𓦸 𓦹 𓦺 𓦻 𓦼 𓦽 𓦾 𓦿 𓧀 𓧁 𓧂 𓧃 𓧄 𓧅 𓧆 𓧇 𓧈 𓧉 𓧊 𓧋 𓧌 𓧍 𓧎 𓧏 𓧐 𓧑 𓧒 𓧓 𓧔 𓧕 𓧖 𓧗 𓧘 𓧙 𓧚 𓧛 𓧜 𓧝 𓧞 𓧟 𓧠 𓧡 𓧢 𓧣 𓧤 𓧥 𓧦 𓧧 𓧨 𓧩 𓧪 𓧫 𓧬 𓧭 𓧮 𓧯 𓧰 𓧱 𓧲 𓧳 𓧴 𓧵 𓧶 𓧷 𓧸 𓧹 𓧺 𓧻 𓧼 𓧽 𓧾 𓧿 𓨀 𓨁 𓨂 𓨃 𓨄 𓨅 𓨆 𓨇 𓨈 𓨉 𓨊 𓨋 𓨌 𓨍 𓨎 𓨏 𓨐 𓨑 𓨒 𓨓 𓨔 𓨕 𓨖 𓨗 𓨘 𓨙 𓨚 𓨛 𓨜 𓨝 𓨞 𓨟 𓨠 𓨡 𓨢 𓨣 𓨤 𓨥 𓨦 𓨧 𓨨 𓨩 𓨪 𓨫 𓨬 𓨭 𓨮 𓨯 𓨰 𓨱 𓨲 𓨳 𓨴 𓨵 𓨶 𓨷 𓨸 𓨹 𓨺 𓨻 𓨼 𓨽 𓨾 𓨿 𓩀 𓩁 𓩂 𓩃 𓩄 𓩅 𓩆 𓩇 𓩈 𓩉 𓩊 𓩋 𓩌 𓩍 𓩎 𓩏 𓩐 𓩑 𓩒 𓩓 𓩔 𓩕 𓩖 𓩗 𓩘 𓩙 𓩚 𓩛 𓩜 𓩝 𓩞 𓩟 𓩠 𓩡 𓩢 𓩣 𓩤 𓩥 𓩦 𓩧 𓩨 𓩩 𓩪 𓩫 𓩬 𓩭 𓩮 𓩯 𓩰 𓩱 𓩲 𓩳 𓩴 𓩵 𓩶 𓩷 𓩸 𓩹 𓩺 𓩻 𓩼 𓩽 𓩾 𓩿 𓪀 𓪁 𓪂 𓪃 𓪄 𓪅 𓪆 𓪇 𓪈 𓪉 𓪊 𓪋 𓪌 𓪍 𓪎 𓪏 𓪐 𓪑 𓪒 𓪓 𓪔 𓪕 𓪖 𓪗 𓪘 𓪙 𓪚 𓪛 𓪜 𓪝 𓪞 𓪟 𓪠 𓪡 𓪢 𓪣 𓪤 𓪥 𓪦 𓪧 𓪨 𓪩 𓪪 𓪫 𓪬 𓪭 𓪮 𓪯 𓪰 𓪱 𓪲 𓪳 𓪴 𓪵 𓪶 𓪷 𓪸 𓪹 𓪺 𓪻 𓪼 𓪽 𓪾 𓪿 𓫀 𓫁 𓫂 𓫃 𓫄 𓫅 𓫆 𓫇 𓫈 𓫉 𓫊 𓫋 𓫌 𓫍 𓫎 𓫏 𓫐 𓫑 𓫒 𓫓 𓫔 𓫕 𓫖 𓫗 𓫘 𓫙 𓫚 𓫛 𓫜 𓫝 𓫞 𓫟

Leo Reinisch.¹

26. October 1832 bis 1902.

Von

Professor Dr. Heinr. Müller.

Wieder Einer! Im vorigen Jahre sind an der philosophischen Facultät der Wiener Universität zwei Lehrer und Forscher, welche an der von dem Gesetze gezogenen Altersgrenze angelangt waren, vom Lehramte zurückgetreten, zwei Lehrer und Forscher, die an unserer Universität durch mehr als vier Decennien gewirkt haben und den Ruhm derselben bilden.

Beide arbeiten rüstig weiter an ihrer grossen Lebensaufgabe, der Eine an der Ausprägung des ‚Antlitzes der Erde‘, der Andere an den ‚Griechischen Denkern‘.

Nun meldet sich wieder Einer. LEO REINISCH, der seit 1859 an der Wiener Universität wirkt, vollendet heute sein siebenzigstes Lebensjahr, und wenn er auch, wie wir hoffen, der Facultät erhalten bleibt bis zu der äussersten von dem Gesetze bestimmten Grenze, so ist der Moment vielleicht geeignet, einen Rückblick auf dieses stille Gelehrtenleben zu werfen und das Facit desselben zu ziehen.

Die grossen naturwissenschaftlichen Entdeckungen in der zweiten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts haben die Geisteswissenschaften etwas in den Hintergrund gedrängt, und nicht Jeder kann eine Brücke von diesen zu jenen schlagen. In der Zeit aber, da LEO REINISCH studirte, sah man mit gespannter Erwartung auf das Land der Pharaonen. Der Blick war nicht ganz von der Gegenwart und Zukunft

¹ Abdruck aus der ‚Neuen Freien Presse‘ von 26. Oct. 1902.

gefangen genommen, er richtete sich noch voller Spannung auf die Vergangenheit.

Der junge Studirende aus den steirischen Bergen, der etwas mystisch veranlagt war, seinen eigenen Kopf hatte und stets seine eigenen Wege ging, musste sich von diesem Zauberlande und den heiligen Schriften der Hierogrammaten besonders angezogen fühlen, und so wendete er sich als der Erste in Oesterreich diesem Forschungsgebiete zu, welches Aufschlüsse zu geben versprach über die älteste Geschichte der Menschheit und vielleicht auch hinein-zuleuchten in die dunkelsten Fragen des Lebens.

Es war ein Glück für diese Studien und für den neuen Adepten derselben, dass in demselben Jahre (1855), da REINISCH, von den Vorträgen ASCHBACH's über alte Geschichte angeregt, sich entschlossen hat, zu den Quellen emporzusteigen und sich dem Studium der orientalischen Sprachen und der Hieroglyphen zu widmen, ERZHERZOG MAXIMILIAN, der spätere Kaiser von Mexico, in Aegypten den Grund legte zu der grossartigen Sammlung der ägyptischen Denkmäler von Miramar. Wie einst König Salomo, als er vor die Frage gestellt worden war, zu wählen zwischen Reichthum, langem Leben und Weisheit, die letztere gewählt hat, so verfuhr auch der kaiserliche Prinz.

„Wie an allen orientalischen Höfen“ — erzählt REINISCH in seiner Vorrede zu den Denkmälern von Miramar —, besteht auch in Aegypten die althergebrachte Sitte, dass fremden Souveränen und Prinzen, wenn sie in das Land kommen, vom Vicekönige Geschenke an edlen Pferden, kostbaren Waffen und dergleichen gemacht werden. Da der kaiserliche Prinz aber einen höheren Werth auf Gegenstände legte, welche der wissenschaftlichen Forschung ein neues Material bieten könnten, so lehnte Hochderselbe die dargebrachten Geschenke ab, erbat sich aber dafür vom Vicekönige die Erlaubniss, aus dem ägyptischen Museum in Kairo sich einige Antiquitäten auswählen zu dürfen. Dies ist die Entstehungsgeschichte der in Miramar befindlichen Sammlung.“

Durch Vermittlung SCHMERLING's wurde der junge Aegyptologe dem Erzherzog empfohlen, der ihn mit der Katalogisirung der Sammlung von Miramar betraute. So entstand das herrliche Werk „Die

egyptischen Denkmäler von Miramar' (Wien. 1865), welches die erste grosse und bedeutsame Publication über Aegyptologie in Oesterreich genannt werden muss und noch heute als eine hervorragende Leistung gilt.

Als REINISCH an diese Documente aus verschollenen Zeiten herantrat und sie beschreiben wollte, da las er, ich möchte sagen, die Protocolle des Jenseits, wie Gerechtigkeit und Frevel beurtheilt, belohnt und bestraft werden, und wie der verstorbene Gerechte an der Pforte des Gerichtssaales eintritt, sich demüthig vor dem Gerichtshofe verneigt und folgende Worte an Osiris richtet:

„Anbetung deinem Antlitze, du Herrscher im Amenti, Unnufar, Herr von Abydos, gestatte, dass ich hindurchgelange durch die Wege der Finsterniss und dass ich mich vereinige mit deinen Dienern, welche wohnen im Hause der Herrlichkeit; ich trete ein und erscheine im Lande Rasat im grossen Saale der doppelten Wahrheit, möge ich erreichen die Wohnung der Herrlichkeit!“

So vertiefte sich REINISCH in diese Denkmäler und behandelte ausführlich die Religion der Aegypter, eine Seite der Aegyptologie, die bis dahin fast ganz brach lag, und es ist gewiss kein Zufall, dass der erste Abschnitt der Denkmäler von Miramar überschrieben ist:

„Die Lehre der Aegypter von der Unsterblichkeit der Seele und dem Leben im Jenseits.“

Bald darauf war es REINISCH gegönnt, das Pharaonenland mit eigenen Augen zu sehen und zu durchforschen, und da hat er gemeinsam mit einem anderen Landsmanne, Dr. RÖSLER, und mit dem preussischen Aegyptologen RICHARD LEPSIUS den Stein von Tanis entdeckt und später gemeinsam mit RÖSLER entziffert (Wien, 1866), eine zweisprachige Inschrift in hieroglyphischen Zeichen und in griechischer Schrift, welche neben der berühmten, von CHAMPOLLION entdeckten zweisprachigen Inschrift von Rosette als ein wichtiges Hilfsmittel der Entzifferung der Hieroglyphentexte angesehen wird. Der Streit um die Priorität zwischen LEPSIUS einer- und REINISCH-RÖSLER andererseits interessirt uns heute nicht mehr. Die Entdeckung und die Entzifferung ist ein dauernder Gewinn der Wissenschaft, ebenso

die von REINISCH zu Stande gebrachte kostbare Sammlung ägyptischer Denkmäler.

Es scheint, dass es schon REINISCH' Schicksal und Beruf war, auf den dunklen Gebieten der Hieroglyphen und der alten Sprachen und Culturen Entdeckungen zu machen; denn bald darauf folgte er dem Kaiser Maximilian nach Mexico, wo er als Geheimsecretär des Kaisers fungirte und berufen war, das Museum zu begründen und zu leiten. Unzweifelhaft hätte er sich bald mit der ältesten Geschichte Mexicos vertraut gemacht und seine Forschungen in das Reich des Montezuma verlegt, wenn nicht das tragische Drama seinem dortigen Aufenthalte ein rasches Ende bereitet hätte. REINISCH weiss von den traurigen Vorgängen, die er blutenden Herzens nicht aufhalten konnte, mehr als er erzählen mag. Es wurde ihm nach dem Tode des Kaisers von den dortigen Machthabern der Antrag gemacht, im Amte zu verbleiben, er hat es aber selbstverständlich so nachdrücklich und mit solcher Entrüstung abgelehnt, dass er verkleidet und aufs schleunigste Mexico verlassen musste, um nur das nackte Leben zu retten.

Er hat aber auch in Mexico einen kostbaren Schatz entdeckt und erworben, der ihm später von seinen Freunden mit seinem Gepäck und seinen Büchern nachgeschickt worden ist. Es ist dies eine wichtige historische Urkunde in mexicanischen Hieroglyphen, deren Schicksal hier mit einigen Worten berührt werden möge. REINISCH, der einen kostbaren egyptischen Papyrus der Sammlung Erzherzog Rainer geschenkt hatte, hat auch bald nach seiner Rückkehr aus Mexico die mexicanische Rolle dem damaligen Director des Antikencabinets angeboten und ihn gebeten, die Rolle durch einen Diener abholen zu lassen. Der Director aber meinte, die Diener seien gegenwärtig sehr beschäftigt, und verlangte, dass REINISCH die Urkunde ihm übersenden möge. Die Schenkung unterblieb; später erwarb sie HENRI COMTE DE CHARENCEY und veröffentlichte sie unter dem Titel *Mappa Reinisch* (Paris, 1886).

Wer einmal in die weite Welt gezogen und fremde Menschen und Länder gesehen hat, den lässt es nimmer ruhig zu Hause.

REINISCH hat sich nicht nur mit den Hieroglyphentexten befasst, sondern auch die semitischen Sprachen zur Vergleichung herangezogen, die im Bau viele Aehnlichkeiten mit dem Aegyptischen aufweisen. Daneben hat er auch versucht, aus dem Munde der Völker eine Reihe von hamito-abyssinischen Sprachen aufzunehmen, um die alte, aus den Hieroglyphen gewonnene Sprache mit den lebenden Mundarten zu vergleichen. Ihm schwebte dabei ein grosses und hohes Ziel vor: Aus der Vergleichung der Sprachen zu einer Ursprache zu gelangen und die Gesetze zu entdecken, durch welche die Wandlungen vor sich gegangen sind.

Um dieses Ziel zu erreichen, beschränkte er sich nicht darauf, das vorhandene Material zu benützen, sondern unternahm zwei grosse Reisen und hielt sich in den Jahren 1875 bis 1876 im Bogosland auf, in den Jahren 1879 bis 1880 durchzog er (in Begleitung seiner seither verstorbenen Frau) die Länder der Habab, Bedschnk, Bogos, Barea, Kunama und Saho und sammelte die verschiedenen Sprachen und Mundarten dieser Völker.

Es gehört dazu eine grosse Begeisterung für die Sache und eine eiserne Gesundheit, um eine solche Arbeit zu leisten. Viele Stunden täglich mit den Eingeborenen zu verkehren, ihre Dictate in verschiedenen Dialekten nachzuschreiben, grammatisch und lexikographisch zu ordnen und in das Verständniss derselben einzudringen, setzt eine Arbeitskraft und Spannkraft der Nerven voraus, die ans Unglaubliche grenzt.

Mit dem Sammeln dieses Materials, das allein ein Menschenleben ausfüllen könnte, war aber nur der Anfang gemacht. Es galt nun, dasselbe wissenschaftlich zu bearbeiten und sprachvergleichend zu verwerthen. Der Sammelarbeit folgten mehr als zwei Decennien schwerer und aufopfernder Forscherarbeit. Dazu kam in der ersten Zeit wenigstens das Gefühl der Vereinsamung und des mangelnden Verständnisses, wie sie jede neue bahnbrechende Forschung zu begleiten pflegen.

Nahezu zwanzig Sprachen und Mundarten hat REINISCH gesammelt und wissenschaftlich bearbeitet, die von ihm gesammelten

Texte sind nicht nur als Sprachdenkmäler, sondern auch als ethnographisches Material unschätzbar. Dabei hat er nie die grossen Fragen der Wissenschaft aus den Augen verloren. Er sammelte und bearbeitete den fremden Sprachstoff, um dadurch das Problem der menschlichen Sprache überhaupt lösen zu helfen. Und jetzt wird er wohl daran gehen, sein Lebenswerk zu krönen und die sprachwissenschaftlichen Resultate zusammenzufassen.

Wenn man in die Tropen zieht, um Pflanzen und Reptilien zu sammeln, so ist man gewiss auch berechtigt, Sprachen und ethnographisches Material aufzunehmen von Völkern, die heute noch existiren, morgen aber dem Untergange anheimfallen können. Die Zeit drängt. Je mehr der Verkehr erleichtert wird und die moderne Communication ihre Fangarme ausbreitet, desto rascher werden die kleinen Völker und Sprachen verschwinden, und der zukünftige Sprachforscher und Ethnograph wird das kostbare, von REINISCH gesammelte und gesichtete und für alle Zeiten gerettete Material zu nützen und zu schätzen wissen.

Blicken wir auf das lange, arbeitsreiche Leben REINISCH' zurück, so muss man sagen, dass er von Anfang an bis in die letzten Jahre als Pfadfinder in der Wissenschaft aufgetreten ist, dass er das Material sich selbst geholt und mit ungeheuerem Fleiss und grösster Sorgfalt bearbeitet hat.

Wie die Bergbewohner in ihrer Abgeschlossenheit dafür sorgen, ihren Haushalt aus eigenen Mitteln und durch eigene Production zu bestreiten, so hat es REINISCH, den es immer wieder in seine Heimat, in die Berge zieht, auch in der Wissenschaft gehalten.

So ist er nicht nur der Begründer der Aegyptologie in unserem Vaterlande geworden, er wird heute in der ganzen Welt als der Meister der hamito-abyssinischen Sprachwissenschaft gefeiert, und wenn in unserem Vaterlande in der von REINISCH angedeuteten Richtung linguistische Forschungen unternommen werden und gedeihen, so ist dies ausschliesslich seiner Anregung und seiner Energie zu verdanken.

N.C.
2

